

Marc Bloch

Regii taumaturgi



Plural

Carte editată cu sprijinul
Fundației Soros pentru o Societate Deschisă

Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*
© Gallimard, 1983

© by POLIROM Co SA Iași, 1997
pentru prezenta traducere

Editura POLIROM
B-dul Copou nr. 3, P.O. Box 266, 6600 Iași
Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111
(032) 217440 (distribuție)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:

BLOCH, MARC
Regii taumaturgi/Marc Bloch ; trad. din limba franceză
de Val Panaitescu. – Iași ; Polirom, 1997
416 p. ; 22 cm. – (Plural M)
Tit. orig. (fre) : Les rois thaumaturges
ISBN 973-9248-99-3
I. Panaitescu, Val (trad.)
321.61 342.36

(Plural M)

Printed in ROMANIA

MARC BLOCH

REGII TAUMATURGI

**STUDIU DESPRE CARACTERUL SUPRANATURAL
ATRIBUIT PUTERII REGALE,
ÎN SPECIAL ÎN FRANȚA ȘI ÎN ANGLIA**

Prefață de Jacques Le Goff

Traducere de Val Panaitescu

**POLIROM
Iași, 1997**



Un rege al Franței se împărtășește sub ambele specii și se pregătește să atingă scrofulele. Tablou din secolul al XVI-lea, autor necunoscut: Torino, Pinacoteca Regală, nr. 194. Foto Giraudon. Vezi pp. 313-315.

Specialiștii cred astăzi că tabloul este într-adevăr de Bernard Van Orley și ar fi un voleu dintr-un triptic al Sfintei Cruci, făcut între 1515 și 1520, pentru biserica Sfinta Walburge din Furnes. Scena rămîne misterioasă. Prezența unui rege al Franței și a unor bolnavi ce imploră vindecare pare sigură. (Nota lui Jacques Le Goff).

Prefață

În timpul celor aproximativ trei decenii ce au urmat morții eroice a lui Marc Bloch, torturat de Gestapo și apoi împușcat la vârsta de 57 de ani, la 16 iunie 1944, la Saint-Didier-de-Formans (Ain), lângă Lyon, pentru acte de rezistență, reputația lui de istoric a avut un triplu temei. Mai întâi, rolul de cofondator și codirector, împreună cu Lucien Febvre, al revistei *Annales*¹, care a reînnoit metodele istorice. Pe urmă, două mari cărți: *Caracterele originale ale istoriei rurale franceze* (1931), apreciată mai ales de specialiștii care au văzut în ea, pe bună dreptate, încununarea istoriei geografice, potrivit gustului francez, și punctul de plecare al unei noi viziuni a istoriei rurale în Evul Mediu și în epoca modernă; *Societatea feudală* (1939-1940), sinteză puternică și originală, care transfigura istoria instituțiilor printr-o concepție globală a societății – integrând istoria economică, istoria socială și istoria mentalităților – și care interesa un public larg. La acestea, s-a adăugat un tratat (postum) despre metoda istorică, *Apologie pentru istorie sau Profesiunea de istoric* (publicată prin grija lui Lucien Febvre în 1949), eseu neterminat, în care unele vederi profunde și originale scînteiau din cînd în cînd dintr-un bruion pe care cu siguranță autorul l-ar fi corectat în vederea publicării.

De cîțiva ani încoace, Marc Bloch este, pentru un număr crescînd de cercetători din domeniul științelor umane și sociale, înainte de toate, autorul unei cărți de pionierat, prima sa carte adevărată, *Regii taumaturgi. Studiu asupra caracterului supranatural atribuit puterii regale, cu deosebire în Franța și în Anglia* (1924), care face din acest foarte mare istoric întemeietorul antropologiei istorice².

* * *

1. Întemeiată în anul 1929 sub titlul *Annales d'histoire économique et sociale*, revista a devenit, o dată cu războiul, *Annales d'histoire sociale* (1939-1941 și, din nou, în 1945), apoi, între 1942 și 1944, *Mélanges d'histoire sociale*, supunîndu-se legilor elaborate la Vichy, care pretindeau în special ca numele evreului Marc Bloch să dispară de pe coperta revistei. Marc Bloch, care-și exprimase mai întîi, în mai 1941, într-o scrisoare către Lucien Febvre, ostilitatea în ce privește continuarea publicării revistei sub regimul de la Vichy, a colaborat totuși la ea sub pseudonimul Marc Fougères și, în octombrie 1942, într-o altă scrisoare adresată lui Lucien Febvre, a revenit asupra dezaprobării și a recunoscut temeinicia hotărîrii acestuia. Mărturiile sînt contradictorii în ce privește intenția de a-și relua locul în revistă după război, dacă ar fi trăit. După moartea sa, revista a luat, în 1946, numele de *Annales: Economies – Sociétés – Civilisations*, păstrat pînă astăzi.
2. Este ceea ce Georges Duby a recunoscut cu adevărat în Prefața sa la cea de a șaptea ediție din *L'apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* (1974): „În orice caz, atunci cînd, la cincizeci și șase de ani, în ultimele rînduri pe care le-a scris, Bloch cel din Rezistență afirmă, o dată mai mult, despre condițiile sociale că sînt «în natura lor profundă, mentale» (p. 158), oare nu ne îndeamnă el să-i reluăm prima, adevărata sa carte mare, să recitim *Rois thaumaturges* și să continuăm acea istorie a mentalităților pe care o abandonase, dar al cărei inventator a fost poate, într-adevăr, tînărul Bloch, acum exact cincizeci de ani?” (p. 15).

Geneza *Regilor taumaturgi*

În stadiul actual al cunoștințelor noastre despre Marc Bloch și așteptînd ca tot ce ni s-a păstrat din scrisorile lui și din cele ale corespondenților săi să ne aducă, poate, precizări, dacă nu chiar revelații, putem spune că gestația *Regilor taumaturgi* se întinde pe vreo doisprezece ani și că a profitat de trei experiențe principale – două de ordin intelectual și, între ele, una de ordin existențial¹.

Cea dintîi are ca teatru Fundația Thiers din Paris, la care Marc Bloch (ieșit de la École Normale Supérieure ca agregat în istorie, în 1908) a avut un stipendiu între 1909 și 1912. Urmează experiența războiului din 1914-1918, pe care l-a terminat cu grad de căpitan, după ce a fost citat de patru ori în ordin pe armată și a primit crucea de război.

Are importanță, în sfîrșit, atmosfera Facultății de litere de la Universitatea din Strasbourg, unde a fost numit lector în decembrie 1919 și apoi profesor, în 1921.

Activitatea științifică a lui Marc Bloch începe în 1911-1912. Își publică primele articole. Pînă la război, aceste studii vădesc trei centre de interes, evident legate între ele. Mai întîi, istoria instituțională a feudalității medievale și, în special, locul regalității și acela al șerbiei în sistemul feudal, prim jalon al unui studiu care, după război, se va opri – în virtutea dispozițiilor luate în favoarea universitarilor combatanți, la un embrion de teză: *Regi și iobagi – un capitol de istorie capețiană*. Apoi, în cadrul geografiei istorice, care a avut, începînd de la Vidal de La Blache și succesorii săi, o influență atît de mare asupra noii școli istorice franceze interbelice, o regiune: Ile-de-France. În sfîrșit, un prim discurs asupra metodei: prea puțin cunoscuta alocuțiune pronunțată la împărțirea premiilor la liceul din Amiens, în 1914, în ajunul Marelui Război: *Critică istorică și critică de mărturie*.

Printre primele lui eseuri, unul – apărut în 1912- merită o atenție aparte: „Formele rupturii omagiului în vechiul drept feudal”². Marc Bloch descrie aci un „rit” feudal, acela al „aruncării firului de pai” și uneori al „ruperii” paiului (*exfestucatio*) semnificînd și realizînd ruptura omagiului. Interes precoce, așadar, pentru ritual în instituțiile trecutului și – față de indiferența cvasi-totalității istoricilor și a istoricilor dreptului medieval francez (două note de Gaston Paris, o aluzie de Jacques Flach) – Marc Bloch se adresează istoricilor germani ai dreptului medieval, deschiși pe atunci la etnografie și la comparatism: un articol de Ernst von Moeller și mai ales „marea lucrare a Dlui Karl von Amira” (*Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik*³).

1. Mulțumesc mai întîi lui Étienne Bloch, fiul lui Marc Bloch, pentru a-mi fi pus la dispoziție informațiile și documentele de care a putut dispune tatăl său, în legătură cu *Regii taumaturgi*, și pentru că m-a autorizat să lucrez pe fondul de documente ale lui Marc Bloch depus la Arhivele Naționale, pe care l-am putut consulta în cele mai bune condiții, datorită amabilității Dnei Suzanne d'Huart, conservator-șef. Fondul are cota AB XIX 3796-3852 (cota AB XIX desemnînd documentele marilor erudiți depuse la Arhivele Naționale). Majoritatea citatelor din această Prefață, care nu sînt însoțite de trimiteri, provin din acest fond. Mulțumesc, de asemenea, prietenului meu André Burguière pentru diferitele indicații prețioase.
2. Apărut în *Nouvelle Revue historique de droit français et étranger*, t. XXXVI, martie-aprilie 1912, pp. 141-177 și reeditat în Marc Bloch, *Mélanges historiques*, Paris, 1963 (Bibliothèque générale de L'Ecole Pratique des Hautes Études, secțiunea a VI-a, S.E.V.P.E.N.), t. I, pp. 189-209.
3. Referințe precise la aceste două lucrări se vor găsi în articolul citat mai jos de Marc Bloch, *Mélanges historiques*, I, p. 190, nota 2.

Trioul de la Fundația Thiers

Unde se află în acea vreme Marc Bloch? După diferite sejururi universitare, în 1908-1909, în Germania, la Berlin și la Leipzig, el și-l încheia pe acela petrecut la Fundația Thiers. Aci și-a regăsit doi vechi camarazi de la École normale, pe Louis Gernet, elenistul (promoția 1902) și pe Marcel Granet, sinologul, din promoția 1904, ca și el. Cei trei tineri savanți au organizat împreună un mic grup de cercetători. Se pare că influența lui Granet asupra celor doi prieteni ai săi a fost deosebit de importantă. Problematika și metodele celui care avea să reînnoiască sinologia au contribuit la orientarea lui Louis Gernet și a lui Marc Bloch spre niște vederi mai largi decât cele ale istoriografiei tradiționale privind Grecia antică și Occidentul medieval. Mai înainte de apariția *Regilor taumaturgi*, în 1924, Marcel Granet va fi publicat deja *Sărbători și cîntece vechi în China* (1919) și *Religia chinezilor* (1922), începînd reflecția și cercetările ce-l vor conduce la cele două mari sinteze: *Civilizația chineză* (1929) și *Gîndirea chineză* (1934). Tot atunci a scris și *Feudalitatea chineză*, carte apărută la Oslo în 1932, după cum, cu un an mai înainte, apăruse aci *Caracterele originale ale istoriei rurale franceze* de Marc Bloch – pe care Granet îl urmase ca invitat străin în capitala norvegiană, la Institutul de studiu comparat al civilizațiilor (prezentat de Marc Bloch în *Annales*, în 1930, pp. 83-85). Încă de la primele ei faze, opera lui Granet a contribuit la confirmarea interesului lui Marc Bloch pentru rituri și mituri, ceremonii și legende, pentru psihologia colectivă comparată, „sistemele de gîndire” și credințele societăților din trecut¹.

Opera lui Louis Gernet, a cărui carieră didactică a fost ulterior limitată prea multă vreme la Universitatea din Alger (e drept că l-a găzduit aci pe un tînr istoric, numit Fernand Braudel), marginalizată în chip scandalos de elenismul universitar la putere, nu e mai puțin apropiată de Marc Bloch prin gîndirea și demersurile ei. Gernet și-a publicat, începînd din 1917, *Cercetări asupra dezvoltării gîndirii juridice și morale în Grecia*. Marea lui sinteză, *Geniul grec în religie*, scrisă împreună cu André Boulanger pentru perioada elenistică, apare în 1932; răsunetul ei nu datează însă decât după reeditarea din 1970, cînd culegerea postumă de articole, *Antropologia Greciei antice* (1968, reeditată în 1982), permite, în sfîrșit, să i se măsoare anvergura și să i se înțeleagă influența asupra marii școli franceze contemporane de antropologie istorică a Greciei antice (Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Marcel Detienne, venit de la Liège, Nicole Loraux, François Hartog etc.). Discuțiile lui Marc Bloch (și ale lui Granet) cu Gernet n-au putut decât să-i sporească interesul pentru etnojuridism, mit, ritual, pentru comparatismul perspicace și prudent².

Marele război

Urmează a doua experiență: aceea a războiului din 1914-1918. Pentru Marc Bloch a însemnat o aventură extraordinară. Amintirile pe care le-a scris în timpul primului an al conflictului ni-l dezvăluie aliind cu simplitate un

1. Anterior *Regilor taumaturgi*, un studiu – semnat de Marcel Granet – al unui rit juridic: „Depunerea copilului pe pămînt”, apărut în 1922, în *La Revue archéologique*.
2. Esențialul acestor informații asupra grupului Bloch-Gernet-Granet de la Fundația Thiers, în 1909-1912, îl datorez lui Ricardo Di Donato, profesor la École Normale Supérieure din Pisa, care pregătește o lucrare amplă asupra lui Louis Gernet, și căruia îi mulțumesc călduros.

patriotism ardent, o sensibilitate acută pentru dramele și mizeriile zilnice ale soldaților, cu grija de a nu ascunde nimic din realitățile sordide și crude ale vieții combatanților. El păstrează însă mereu o luciditate care-i îngăduie, chiar și în acțiunea cea mai fierbinte, să păstreze distanța față de ea și să arunce o privire plină de omenie, deși fără complezență, asupra oamenilor din jurul său, ca și asupra lui însuși. Se străduiește constant să reflecteze ca un istoric asupra a tot ceea ce vede și trăiește. El observă că, în prima zi când a fost angajat în bătălie, la 10 septembrie 1914: „Spiritul de curiozitate, care mă părăsește rareori, nu mă abandonase”. *Curiozități* – prim imbold al istoriei – i se adaugă de îndată o muncă de cercetare a *memoriei*. Își notează zi de zi, într-un carnet, evenimentele zilei, pînă ce o rană și boala îl împiedică să-l mai țină, după 15 noiembrie 1914. Când la începutul lui 1915, o gravă maladie face să fie evacuat în spatele frontului, silindu-l să intre în convalescență, el se grăbește să-și scrie amintirile, nevrînd să fie tributar memoriei – fiindcă ea operează asupra trecutului „o triere ce mi se pare deseori puțin judicioasă”. La sfîrșitul amintirilor din primele cinci luni de război, trage concluzii asupra experienței sale în calitate de istoric. Schițează temele pe care le va relua, în 1940, în *Strania înfrîngere*¹. Dar esențialul pentru el îl reprezintă ceea ce se referă la psihologie, la psihologia individuală a soldaților și a ofițerilor, la psihologia colectivă a grupurilor de luptători².

Carlo Ginzburg a dezvăluit și analizat cu multă perspicacitate și finețe modul în care *Regii taumaturgi* s-au născut din experiența războiului din 1914-1918. Marc Bloch a văzut în el refacerea unei societăți cvasi-medievale, un regres la o mentalitate „barbară și irațională”. Răspîndirea de știri false, care era după el principala formă a acestei întoarceri în trecut, i-a inspirat unul din articolele cele mai remarcabile: „Reflecțiile unui istoric asupra știrilor false de război”³. El arată aici cum în special cenzura, discreditînd textele scrise supuse examenului ei represiv, a determinat „o reînviere uluitoare a tradiției orale, mama antică a legendelor și a miturilor”. Astfel, războiul îi oferă istoricului un mijloc neașteptat de a observa în mod direct trecutul medieval: „Printr-o lovitură îndrăzneată, la care n-ar fi cutezat să viseze vreodată nici cel mai curajos experimentator, cenzura, abolind secolele ce s-au scurs, l-a readus pe soldatul de pe front la mijloacele de informare și la starea de spirit a timpurilor de odinioară, dinaintea jurnalului, dinaintea foii tipărite conținînd știri, dinaintea cărții”. Dar scepticismul

1. *L'Étrange défaite*, volum publicat postum, Paris, 1946 (o nouă ediție se află în pregătire la Gallimard).

2. Cf. Marc Bloch, „Amintiri din război, 1914-1915”, *Cahiers des Annales*, 26, Paris, 1969. Marc Bloch și-a putut îmbogăți experiența privind psihologia soldatului, cu prilejul apărării pe care a trebuit s-o asigure – în calitate de ofițer – unor soldați traduși în fața unui consiliu de război. Unele note ale pledoariilor sale s-au păstrat. A se vedea catalogul expoziției Marc Bloch (pregătit de André Burguière și Claude Chandonnay), la École des Hautes Études en Sciences Sociales, mai 1979.

Influența experienței Marelui Război asupra interesului lui Marc Bloch pentru psihologia colectivă a fost judicios relevată de Carole Fink, a cărei introducere la traducerea engleză a *Memoriilor de război* ale lui Marc Bloch este, pînă astăzi, cea mai bună schiță a vieții și gândirii marelui istoric.

M. Bloch, *Memoirs of War, 1914-1915*. Trad. și introd. de Carole Fink, Cornell University Press, Ithaca și Londra, 1980. A se vedea și articolul, expeditiv prin forța împrejurărilor, *Marc Bloch* de J.-G. Schmitt, in *La Nouvelle Histoire*, ed. J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel, Paris, 1978, pp. 79-82.

3. *Revue de synthèse historique*, t. 33, 1921, pp. 13-35, reluat în *Mélanges historiques*, t. I, Paris, 1963, pp. 41-57.

care-l cuprinde pe istoric în fața răspîndirii știrilor false nu atinge „istoria juridică sau economică ori religioasă” și mai puțin încă istoria psihologiei colective: „Ceea ce e mai profund în istorie ar putea fi foarte bine și ceea ce este mai sigur”. În felul acesta, *Regii taumaturgi* vor fi o cufundare în istoria „profundă”¹.

De aci și diagnosticul pus de Marc Bloch la sfîrșitul lucrării despre miracolul regal: o „gigantică știre falsă”. Este expresia pe care o va relua, în 1932, ca să definească fenomenul studiat de Georges Lefebvre într-o altă mare carte de istoria mentalităților: *Marea Spaimă din 1789*².

Experiența războiului i-a întărit lui Marc Bloch convingerea că dacă „neînțelegerea prezentului se naște în mod fatal din ignorarea trecutului”, nu e mai puțin adevărat că trebuie „să înțelegem trecutul prin prezent”, așa cum va reaminti în *Profesiunea de istoric*. De unde și importanța pe care o are pentru el „metoda regresivă”. Psihologia soldaților și a oamenilor din 1914-1918 va lămuri atitudinea celor din Evul Mediu (pînă în secolul al XVIII-lea) față de miracolul regal.

În orice caz, proiectul cercetării care trebuia să ducă la redactarea *Regilor taumaturgi* s-a concretizat în spiritul tînărului istoric, în timpul Marelui Război. Colegul său, Charles-Edmond Perrin, a dezvăluit că, în februarie 1919, cu ocazia unei excursii comune în Vosges, cînd nu erau încă demobilizați, Marc Bloch i-a spus: „După ce voi termina cu sătenii mei, voi aborda studiul miruirii cu prilejul încoronării regale de la Reims”³.

Strasbourg

Pentru că e mai bine cunoscută, voi insista mai puțin asupra celei de a treia împrejurări care a înlesnit alegerea definitivă și redactarea studiului asupra miracolului regal: mediul Universității din Strasbourg, unde Marc Bloch a fost numit conferențiar în octombrie 1919⁴. Imediat după război, Universitatea din Strasbourg, redevenită franceză, obținea din partea puterilor publice o atenție particulară, menită să eclipseze amintirea universității germane și să facă din această instituție regăsită o vitrină intelectuală și științifică a Franței în fața lumii germanice. Tineri profesori cu totul străluciți au fost numiți aici: istoricul Lucien Febvre (născut în 1878), pe care trebuie să-l menționăm mai întîi, pentru că aceasta e înțîlnirea hotărîtoare, la capătul căreia se află întemeierea în comun a acelor *Annales d'Histoire économique et sociale*, din 1929; apoi alți istorici, precum specialistul în Antichitatea romană André Piganiol, medievistul Charles-Edmond Perrin și, mai ales, marele istoric al Revoluției franceze Georges Lefebvre. Dar și fondatorul sociologiei religioase în Franța, Gabriel Le Bras, geograful Henri Baulig, filologul Ernest Hoepffner și, mai cu seamă, medicul și psihologul Charles Blondel și sociologul Maurice Halbwachs. Primul publicase deja *Conștiința morbidă* în 1914, va face apoi să apară *Mentalitatea primitivă* în 1926 și lucrează acum la marea sa carte *Introducere la psihologia colectivă* (1928),

1. Carlo Ginzburg, Prefață la traducerea italiană, *I re taumaturghi*, Torino, Einaudi, 1973, pp. XI-XIX.
2. Recenzia lucrării lui G. Lefebvre, publicată de Marc Bloch sub titlul „Eroarea colectivă a «marii spaimă» ca simptom al unei stări sociale”, în *Annales d'Histoire économique et sociale*, V, 1933, pp. 301-304.
3. Prefața lui Ch.-Ed. Perrin la Marc Bloch, *Mélanges historiques*, ed. cit., p. XI.
4. Cf. Lucien Febvre, „Amintiri privind o mare istorie: Marc Bloch și Strasbourg”, în *Mémorial des années 1939-1945*, Strasbourg, Facultatea de Litere; reluate în *Combats pour l'histoire*, Paris, A. Colin, 1953.

pe care Marc Bloch o va recenza în *Revue historique* în 1929. După cum a relevat Georges Duby, Blondel îi provoca pe istorici – dar aceasta se întâmpla la patru ani după *Regii taumaturgi!* – afirmînd că „n-ar putea fi vorba să ne încapătînim și să determinăm *de plano* modalitățile universale de a simți, de a gândi și de a acționa”. Chemare la o istorie diferențială, în timp și spațiu, a mentalităților și a comportamentelor. La un an după *Regii taumaturgi*, Maurice Halbwachs dădea, la rîndul său, o carte capitală pentru întreg domeniul numit astăzi științele umane și sociale: *Cadrelle sociale ale memoriei*. Chiar în anul apariției acesteia, Marc Bloch îi consacră un lung articol în *Revue de synthèse historique* a lui Henri Berr, pionierul reînnoirii istoriei și a științelor omului¹. Memorie și societate, deci memorie și istorie – ce temă l-ar fi putut seduce mai mult pe Marc Bloch?

În Blondel și în Halbwachs, Marc Bloch regăsește niște elevi ai savantului care i-a marcat cel mai mult formația intelectuală – pe sociologul Émile Durkheim, mort în 1917. Émile Durkheim, care a publicat în 1912, plecînd de la studiul sistemului totemic australian, *Les formes élémentaires de la vie religieuse** unde sacrul este definit „ca o reprezentare a societății”². Émile Durkheim, cel a cărui influență asupra lui Marc Bloch o definește cu multă perspicacitate Henri Sée într-o scrisoare trimisă acestuia ca să-i mulțumească și să-l felicite pentru *Regii taumaturgi*, și în care vorbește și despre recenzia tocmai publicată de Marc Bloch în *Revue historique* cu privire la cartea lui Lucien Febvre (cu concursul lui Lionel Bataillon), *Pămîntul și evoluția umană. Introducere geografică la istorie* (1922): „Observațiile dumneavoastră asupra cărții lui Lucien Febvre, scrie Henri Sée, ni s-au părut foarte juste. În fond, istoria... trebuie să se învecineze într-o măsură mai mare cu sociologia decît cu geografia; iar metoda sociologică, așa cum a definit-o Durkheim este, în mare parte, o metodă istorică”. Într-adevăr, Durkheim a pus în fruntea primului număr din *Année sociologique*, în 1898, o referire la Fustel de Coulanges, același Fustel de Coulanges de la care se reclamă deseori Marc Bloch în *Profesiunea de istoric* și care i-a fost inspirator încă din tinerețe. În scrisoarea de recomandare pentru candidatura la Fundația Thiers, în 1909, Christian Pfister scrie că Marc Bloch se ocupă cu chestiuni de istorie socială, care au fost neglijate după Fustel de Coulanges³. În *Profesiunea de istoric*, Marc Bloch a arătat cît îi datorau lui Durkheim și școlii sale, atît el cît și istoricii dornici să se sustragă torsului monoton al istoriei pozitivistice universitare: „Studiile noastre datorează mult acestui mare efort. El ne-a învățat să analizăm mai în adîncime, să atacăm problemele mai de aproape și, aș îndrăzni să spun, să gîndim mai avantajos”⁴.

Prin urmare, Strasbourg a însemnat pentru Marc Bloch contactul viu, prin mijlocirea colegilor și a prietenilor săi, cu științele sociale, surori ale istoriei. *Regii taumaturgi* au crescut din acest humus interdisciplinar. Nu-i

1. „Memorie colectivă, tradiție și obicei, în legătură cu o carte recentă”, *Revue de synthèse historique*, t. 40, 1925, pp. 73-83.

2. J.L. Fabiani, art. *Durkheim (Émile)*, în *La Nouvelle Histoire*, ed. de J. Le Goff, R. Chartier și J. Revel, 1978, p. 149.

3. Cf. Carole Fink, *op. cit.*, n. 9.

4. *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, ed. 7-a, 1974, p. 27. Cu privire la Durkheim, istorie și Marc Bloch, a se vedea Robert N. Bellah: „Durkheim and History”, în *American Sociological Review*, 24, 1959, pp. 447-461 și R. Colbert Rhodes, „Émile Durkheim and the Historical Thought of Marc Bloch”, *Theory and Society*, 6, n. 1, 1978, pp. 45-73.

* Vezi ed. în lb. rom., *Formele elementare ale vieții religioase*, trad. M. Jeanrenaud și S. Lupescu, Polirom, Iași, 1995 (n. tr.).

de mirare că-i regăsim aci, așa cum bine a știut să dezvăluie Henri Sée: „Ultimul dumneavoastră capitol, excelent, nu-i va interesa numai pe istorici: folcloriști, psihologi și sociologi vor afla acolo motive de reflecție”.

Ca să încheiem această evocare a ceea ce *Regii taumaturgi* datorează Strasbourgului din anii 1919-1924, trebuie să ne gândim și la admirabila sa bibliotecă universitară, pe care germanii (între 1871 și 1918) și francezii, întrecându-se între ei, și-au făcut o chestiune de onoare s-o înzestreze. Lucien Febvre avea să spună: „Fundalul îl reprezenta Biblioteca, admirabila Bibliotecă națională și universitară din Strasbourg, cu comorile ei etalate sub ochii noștri, la îndemîna noastră: un instrument de lucru incomparabil, unic în Franța. Dacă unii dintre noi vor lăsa o operă în urma lor, probabil că o datorează, în parte, Bibliotecii din Strasbourg. Fondurilor ei minunate, pe care n-au făcut decît să le exploateze”¹.

Medieviștii germani

Doi factori foarte diferiți au contribuit, probabil, la stimularea lui Marc Bloch în direcția studiului bolii regale. Cel dintîi este familiaritatea lui cu opera medieviștilor germani și seducția exercitată asupra sa de erudiția germană și problematica germanică. La acest lucru face aluzie Christian Pfister în scrisoarea din 1909, menționată mai sus. Șederile de la Berlin și Leipzig, din 1908-1909, și-au arătat roadele. Una dintre primele sale recenzii din *Revue historique*, 1921, este consacrată cărții lui Fritz Kern, apărută în 1914, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im friheren Mittelelter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie* (*Grația lui Dumnezeu și dreptul de rezistență în Evul Mediu timpuriu. Contribuție la istoria dezvoltării monarhiei*).

Există, de altfel, în dosarul *Regilor taumaturgi*, printre documentele lui Marc Bloch de la Arhivele naționale, o scrisoare de mulțumire a lui Fritz Kern pentru recenzie la Marc Bloch. Istoricul german este profund mișcat de atenția arătată de Marc Bloch operei sale și delicatețea pe care a avut-o noul cetățean al Strasbourgului trimițându-i acea recenzie. Nu mai primește, spune el, din partea colegilor săi francezi, după război, decît indiferență sau refuzuri disprețuitoare. Este cu atît mai emoționat.

Dacă lucrările germane nu l-au inspirat pe Marc Bloch, cel puțin i-au fost de ajutor. În articolul său din 1912, despre „ruptura omagiului”, el folosisese cîțiva reprezentanți germani ai unei discipline îndeajuns de neglijate în Franța, etnojuridismul². Istoriografia germană îl informează și-l îndeamnă s-o depășească spre istoria suveranității, a imaginilor și a însemnelor puterii, domenii în care se vor ilustra mai apoi P.E. Schramm și școala sa.

Fratele medic

În fine, relațiile sale afectuoase cu un frate medic l-au făcut să aprofundeze în chip special latura medicală a subiectului său și aspectele legate de medicina populară. La începutul Cuvîntului introductiv la *Regii taumaturgi*, într-un adaos datat 28 decembrie 1923, Marc Bloch amintește influența

1. În „Marc Bloch și Strasbourg”, reluat în *Combats pour l'histoire*, p. 400. Desigur, Marc Bloch a exploatat și resursele Bibliotecii naționale din Paris, și pe cele din British Library din Londra și a scris numeroase scrisori unor arhiviști din Franța și din străinătate.

2. Cf. n. 2, p. VII.

acestui frate mort, ca și tatăl său, înainte de a putea vedea încheiată și publicată opera la pregătirea căreia își adusese o contribuție pe care Marc Bloch o declară decisivă¹.

Istoria totală a unui miracol

Trebuie să privim acum lucrarea *Regii taumaturgi* așa cum a conceput-o și a scris-o Marc Bloch, străduindu-ne s-o încadrăm în gândirea istorică și antropologică a epocii, la începutul anilor douăzeci ai secolului al XX-lea.

Ceea ce a vrut să facă Marc Bloch este istoria unui miracol și, totodată, a credinței în acest miracol. De altminteri, cele două se confundă – mai mult sau mai puțin. Marc Bloch a arătat că miracolul există începând din clipa în care oamenii *pot* crede în el (nu există determinism la Marc Bloch, ci doar niște corelări raționale între fenomenele istorice, fără să aibă loc o identificare hegeliană între rațional și real) și scade, apoi dispare din momentul în care ei nu mai pot crede într-însul. „Dacă nu mi-ar fi fost teamă, scrie el, că îngreunez și mai mult un titlu deja prea lung², aș fi dat acestei cărți un al doilea subtitlu: *Istoria unui miracol*” (p. 21).

Durata lungă

Miracolul acesta el vrea „să-l explice în durata și evoluția sa”, în cuprinsul unei „explicări totale”. Recunoaștem aci două dintre marile teme ale „școlii” de la *Annales: Istoria globală sau totală* (cu cât e mai bună formularea „explicarea totală”, chiar dacă rămîne, bineînțeles, un ideal, un caz limită, un orizont mai mult sau mai puțin inaccesibil), și *durata lungă*, a cărei definiție avea s-o explice Fernand Braudel, în 1958³, într-un articol pe drept celebru, după ce-i dăduse cea mai frumoasă ilustrare în *Mediterraneană și lumea mediteraneană în epoca lui Filip al II-lea* * (1949). Durata lungă nu e numai decît o îndelungată perioadă cronologică, ea este acea parte a istoriei – partea structurilor – care evoluează și se schimbă cel mai încet. Durata lungă înseamnă un ritm lent. Ea poate fi descoperită și observată pe un interval de timp relativ scurt, dar sub durata evenimentială și conjunctura pe termen mediu. Cel mai rău ar fi să ne închipuim că problematica „de la origini pînă în zilele noastre”, rareori compatibilă cu o problematică istorică științifică, înseamnă durata lungă perfectă. În cazul însă, în care istoricul are șansa – cum se întîmplă cu *Regii taumaturgi* – să cunoască începutul și sfîrșitul unui fenomen istoric, să-l poată studia în *întreaga* lui viață istorică, de la naștere și geneză pînă la declinul și dispariția sa, avem de-a face cu o șansă excepțională. Marc Bloch a putut avansa astfel ideea că miracolul regal, ritualul atingerii s-a „născut în Franța către anul 1000, iar în Anglia cam cu un secol mai tîrziu”, și că a dispărut, în Anglia, la suirea pe tron a dinastiei germane de Hanovra, în 1714, și în Franța la 31 mai 1825, cînd Carol al X-lea, după ungerea sa (29 mai) a fost cel din urmă rege al Franței care a mai atins niște scrofuloși.

1. A se vedea mai departe pp. XVII-XVIII.

2. *Regii taumaturgi. Studii asupra caracterului supranatural atribuit puterii regale, cu deosebire în Franța și în Anglia*.

3. F. Braudel, „Istorie și științe sociale. Durata lungă”, *Annales E. S. C.*, 1958, pp. 725-753, reluat în *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, pp. 41-83.

* Trad. rom. de Mircea Gheorghe, cu o prefață de Al. Dușu, ed. Meridiane, 1985-1986 (n. tr.).

Idolul originilor

Printr-un dublu paradox, partea ce trebuie revizuită astăzi din *Regii taumaturgi* este cea care se referă la *originile* atingerii regale. Paradox, fiindcă Marc Bloch, care va denunța curînd ceea ce va numi în *Profesiunea de istoric* „idolul originilor”, sacrifică aci acestui concept ce conduce la confuzia dintre origini, izvoare (alt cuvînt periculos, ca și cînd în istorie lucrurile ar curge dintr-un izvor sau printr-o naștere naturală) și cauze. Or, Marc Bloch lăsa să se întrevadă, încă din *Regii taumaturgi*, niște concepte mai fecunde: moștenire, alegere, naștere, geneză, cu ideea de bază că „nicicînd un fenomen istoric nu se explică pe deplin în afara studiului momentului său”. Al doilea paradox e acela că erudiția, mereu necesară, fundamentală pentru istoric, nu e mai solidă, prin natura sa, decît ipotezele, interpretările, ideile. Părerea istoricilor care gîndesc că erudiția bine practică poate ajunge la niște certitudini absolute, la niște concluzii definitive este o iluzie periculoasă. Și erudiția – chiar și cea mai bună – este fragilă. Apar alte documente care modifică locul unui document cunoscut anterior în seria cronologică. Un nou unghi de atac dă sensuri noi vechiului document, inclusiv la nivelul literalității și al istoricității. Începînd chiar de la nivelul documentării, trecutul are, datorită descoperirilor și noilor tehnici, un frumos viitor în fața sa. Să fim deci, încă din faza erudită a muncii istorice, suficient de modești și de umili în fața viitorului, ca și în fața trecutului.

Cazul *Regilor taumaturgi* mi se pare exemplar. După ce a adunat și examinat critic documentele pe care chiar și erudiții cei mai puțin încîntați de demersul lui Marc Bloch le-au lăudat ca răspunzînd exigențelor științifice celor mai riguroase, Marc Bloch extrage din lotul lor un text. Este o scrisoare a unui cărturar de origine franceză, care trăia la curtea regelui Henric al II-lea al Angliei, Pierre de Blois. El scrie către 1180: „Mărturisesc că a-l asista pe rege înseamnă [pentru un cărturar] împlinirea unui lucru sfînt; căci regele este sfînt; el e Hristosul lui Dumnezeu; căci nu zadarnic a primit sacramentul ungerii cu mir, a cărui eficacitate, dacă cineva, din întîmplare, n-ar cunoaște-o sau ar pune-o la îndoială, ar fi din plin demonstrată de dispariția acelei ciume care atacă vintrele și de vindecarea scrofulor”¹.

Interesîndu-mă de istoria *pestei inghinale*, numită și *ciumă bubonică* sau *ciumă neagră* în Evul Mediu, și recitînd *Regii taumaturgi*, am fost intrigat de textul care îi atribuia lui Henric al II-lea (mort în 1189) puterea de a fi făcut să dispară o asemenea epidemie de pestă inghinală. Astăzi, noi știm într-adevăr (putem vorbi în acest caz de un fapt incontestabil, căci un fenomen masiv cum e pesta neagră s-ar fi întîlnit în mod obligatoriu în documentele destul de numeroase din secolul al XII-lea) că n-a existat o epidemie de pestă inghinală în Occident între secolul al VII-lea și 1347².

1. Textul latin, editat în tomul 207 al *Patrologiei latine* a lui Migne, col. 440 D, pe care Marc Bloch l-a verificat pe textul manuscrisului de la Biblioteca națională din Paris, *Noi achiziții latine* 785, p. 59 și pe care eu l-am cerut să fie verificat pe cele mai vechi manuscrise (întrucît m-am gîndit pentru o clipă, că textul autentic putea fi nu *inguinariae pestis*, pesta inghinală, ci *ignitariae pestis*, boala focului, adică a înflăcăraților, datorată pintenului de secară, ce este atestată în epocă), zice: „fidem ejus plenissimam faciet defectus inguinariae pestis, et curatio scrophularum” (*Regii taumaturgi*, pp. 30-31 și p. 31, n. 1).

2. Dr. Jean-Noël Biraben, *Les homies et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, 2 vol., Paris – La Haye, 1976. Dr. J.N. Biraben și J. Le Goff, *La Peste dans le haut Moyen Age*, in *Annales E. S. C.*, 1969, pp. 1484-1508.

Acum şaizeci de ani, istoriografia se afla însă în cea mai perfectă confuzie în ce priveşte cronologia ciumei negre şi marea majoritate a istoricilor serioşi – inclusiv savantul şi curiosul Marc Bloch – începeau să se intereseze treptat de această maladie pe care n-o întâlneau, pentru motive temeinice, în documentele lor, între secolul al VII-lea şi mijlocul celui de al XIV-lea. Marc Bloch încearcă totuşi o anumită nelinişte în faţa acestei indicaţii. El se întreaba: „De fapt, nu ştim la ce fac aluzie aceste ultime cuvinte: poate că la o epidemie de ciumă bubonică, ce ar fi cedat, după cum se vede, influenţei miraculoase a regelui. Confuzia între anumite forme de buboane de ciumă şi adenita inghinală nu era deloc imposibilă pentru un om din vremea aceea, afirmă un excelent istoric al medicinei, doctorul Crawford. Pierre de Blois nu era medic” etc. (p. 32). Dar dacă Pierre de Blois nu este un martor bun pentru pesta inghinală, de ce ar fi un astfel de martor pentru scrofule?

Or, Marc Bloch conchide: „Astfel, Henric al II-lea îi vindeca pe scrofuloşi”. Dacă el crede că poate interpreta – cu rezerve – unele texte din secolul al XI-lea, ca permiţând să se presupună că atingerea regală exista în Anglia încă de la începutul secolului al XI-lea, tot el afirmă, fără rezerve, că acest text este cea mai veche mărturie *sigură* (p. 35) că regele Angliei vindeca scrofulele.

Am putut determina provenienţa foarte probabilă a menţionării dispariţiei unei epidemii de ciumă în faţa puterii unui rege, la Pierre de Blois¹. Grégoire de Tours povesteşte în a sa *Istorie a francilor* (X, 1) cum Papa Grigore cel Mare, în anul ridicării sale la pontificat (590), a poruncit poporului din Roma nişte litanii – procesiuni şi cântece de penitenţă – ca să facă să înceteze o gravă epidemie de „pestă inghinală”, epidemie foarte reală, în acest caz, ce pustia Roma. Această litanie majoră, în contrast cu litania minoră a rugăciunilor dinainte de Înălţare, a fost de atunci înainte celebrată, în întreaga creştinătate, la 25 aprilie şi a intrat în liturgia regulată. Beda vorbeşte deja, la începutul secolului al VII-lea, despre acest lucru în *Homilia 97, De majori litanie* (P.L., t. 94, col. 499). Cu puţin înaintea momentului când Pierre de Blois îşi scrie scrisoarea, liturghistul parizian Jean Belet, în *Summa de Ecclesiasticis officiis*, la capitolul „Despre litanii”, aminteşte originea marii litanii instituite de Grigore cel Mare ca să facă să dispară o „pestis inguinalis”². În secolul al XIII-lea încă, faptul este raportat de Jacques de Voragine în *Legenda aurită* (pe la 1255), iar dominicanul Jean de Mailly, în opera sa inedită *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum* (pe la 1243), descrie *major letania*, amintindu-i originea. El povesteşte legenda potrivit căreia, după litania sa, Grigore cel Mare a văzut, în vârful unui castel roman, un înger care-şi ştergea sabia însîngerată şi şi-o pune în teacă – de unde şi numele de castel al Sfântului Înger dat monumentului. El adaugă că procesiunii acesteia i se spune „a crucilor negre”³. Ea avea loc în ziua Sfântului Marcu, la 25 aprilie, şi Joinville menţionează că Sfântul Ludovic s-a născut în acea zi (1214), ceea ce a fost un semn prevestitor al morţii sale tragice în faţa Tunisului.

Astfel Pierre de Blois n-a făcut nimic altceva decât să împrumute dintr-o tradiţie literară şi dintr-o practică liturgică bine cunoscută, ce continuau să

1. Țin să mulțumesc d-nei Marie-Claire Gasnault care m-a ajutat în această cercetare
2. Jean Belet, *Summa de Ecclesiasticis officiis*, ed. H. Douteil, Turnholt, 1976. *Corpus christianorum, Continuatio medievalis*, XLI, pp. 232-234.
3. Jacques de Voragine, *Légen de dorée*, litania majoră și litania minoră. Jean de Mailly, *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*, Paris, bibl. Magazine, ms. 1731, f. 55V-56, lucrare a cărei cunoaștere o datorez doamnei Marie-Claire Gasnault.

existe de-a lungul unor secole în care n-a fost nici o epidemie de ciumă neagră. Așadar, Henric al II-lea n-a făcut să dispară nici un fel de ciumă, ci Pierre de Blois i-a atribuit o minune a lui Grigore cel Mare, perpetuată în hagiografie și în liturghie. Oare n-a făcut la fel când a fost vorba de vindecarea scrofulelor? Nu pot s-o afirm, fiindcă, spre deosebire de dispariția pestei negre, n-am găsit nici o tradiție anterioară precisă în legătură cu aceasta; dar scrisoarea lui Pierre de Blois este cu totul discreditată în privința istoricității miracolelor lui Henric al II-lea.

Or, fără să țină seama de acest text, ci doar analizând foarte de aproape celelalte texte pe care Marc Bloch își sprijină demonstrația privind originea atingerii regale a scrofulelor, la începutul secolului al XII-lea în Anglia și în secolul al XI-lea în Franța, un istoric britanic, Frank Barlow, a demonstrat de curînd, în chip convingător, că nici unul dintre aceste texte nu permite să se afirme temeinic că lucrurile s-au petrecut astfel. Pentru el, și aceasta era și impresia mea, dacă pentru regii Franței există o singură mențiune sigură despre atingerea regală a scrofulelor, în secolul al XII-lea, de către Ludovic al VI-lea, nu există nici o dovadă că ei le-au atins în mod regulat înainte de sfîntul Ludovic. În ce-i privește pe regii Angliei, trebuie să împingem pînă la 1276 cea dintîi menționare sigură a acestui ritual¹.

Astfel, e probabil că ritualul regal al vindecării scrofulelor n-a devenit o practică obișnuită în Franța și în Anglia decît la mijlocul secolului al XIII-lea. Esențialul demonstrației lui Marc Bloch rămîne însă intact. Doi regi creștini au devenit în cursul Evului Mediu – grație unui ansamblu ritual și unei credințe particulare – personaje sfinte, vindecătoare miraculoase. Aceasta e o variantă creștină a regalității sacre. Dumnezeu, alături de sfinți, îi alege pe regii celor două națiuni ca să îndeplinească minuni în numele său. Cu toate că o controlează, Biserica trebuie să recunoască noua putere regală. Atît numai, că regii respectivi au avut nevoie de mai mult timp ca să dobîndească o asemenea putere decît a crezut Marc Bloch. Poate că împrejurările din secolul al XIII-lea (poziția laicilor, evoluția riturilor și a gesturilor, concepția despre sfințenie, atitudinile față de trup și de boală etc.), dincolo de aspectele propriu-zis politice, lămuresc cu mai mare precizie miracolul regal decît a putut s-o facă Marc Bloch cînd i-a plasat instituirea mai de timpuriu.

Oncțiune și politică

Cercetînd „originile”, adică începutul cronologic al miracolului regal, Marc Bloch se întîlnește cu două teme esențiale ale operei sale: legătura între puterea taumaturgică și ceremonia *încoronării* sau, mai exact, a *oncțiunii* cu resorturile politice ale acestei recurgeri la sacru.

Așa cum arată manualele liturgice ale încoronării regilor Franței, acele *ordines* ale încoronării din secolul al XIII-lea², ceremonia de la Reims comportă două aspecte, care reprezintă și două faze succesive ale ceremoniei, consacrarea sau oncțiunea și încoronarea. Tocmai din această

1. Frank Barlow, „The King's Evil”, in *English Historical Review*, 1980, pp. 3-27. Autorul acestui important articol, care omagiază opera de pionierat a lui Marc Bloch, zice (p. 25) că miracolul regal „was not a manifestation of holiness but of regality”. Nu e vorba de sfințenie, ci de sacralitate, de regalitate *sfințită*.
2. Despre *ordines* cu prilejul încoronării regilor Franței studiul clasic e acela al lui P.E. Schramm, *Ordines – Studien II: Die Krönung bei den Westfranken und den Franzosen*, in *Archiv für Urkunden Forschung*, 15, 1938, pp. 3-55. Dar acest studiu este plin de erori, datorate unei proaste cunoașteri și datări a manuscriselor. Rectificări importante și judicioase au fost făcute de Hervé Pinoteau, „Oficierea încoronării sfîntului Ludovic al IX-lea, rege al Franței”, in *Itinéraires*, nr. 162, aprilie

miruire își trag regii Franței puterea lor miraculoasă. Ceea ce face din regele Franței regele prea creștin, cum se va numi el la sfârșitul Evului Mediu, ceea ce-l plasează deasupra celorlalți regi ai Creștinătății este faptul că uleiul cu care este uns la încoronare este singurul cu origine supranaturală. Acest ulei provine din *Sainte Ampoule** adusă de un porumbel (Sfântul Duh sau mesagerul său) pentru botezarea lui Clovis de către Sfântul Rémi. Regele Franței este singurul uns cu un ulei divin, venit din cer (se are multă grijă ca regina să nu fie unsă decât cu ulei natural). Totuși, în secolul al XIV-lea, monarhia engleză va revendica același privilegiu. În 1318, un dominican englez, fratele Nicolas de Stratton se duce să-i spună Papei Ioan al XXII-lea, la Avignon, că faimosul arhiepiscop Thomas Becket, canonizat la trei ani după moartea sa (1173), pe când se afla exilat în Franța, a primit de la Sfânta Fecioară un flacon a cărui menire era să fie uns cu el al cincilea rege al Angliei după Henric al II-lea (adică, în 1318, regele care domnea, Eduard al II-lea), fiindcă, spre deosebire de strămoșul său, care pusese să fie asasinat Becket, el ar fi un „om de valoare, campion al Bisericii” și ar vrea „să recucerească Țara Sfântă de la păgâni”. Ioan al XXII-lea nici n-a respins, nici n-a recunoscut oficial această poveste. Dar, cel puțin în Anglia, s-a stabilit opinia că regele englez era și el miruit cu un ulei supranatural.

Cu același prilej, Marc Bloch observa că, în geneza atingerii regale există un climat politic ce se afirma chiar de la început. Politică a regilor față de Biserică, dar și politică a regilor englezi și francezi atât în propriile regate, cât și unul față de celălalt; cucerirea unei puteri miraculoase însoțește, pe același plan, afirmarea puterii monarhice, confruntată cu marii feudali, cu baronii, atât în Franța cât și în Anglia. E un instrument dinastic. Marc Bloch vedea în el unul dintre mijloacele prin care cei doi regi dobândeau o putere dominantă, de un alt ordin decât cel al ierarhiilor feudale. Dacă trebuie să transferăm dobândirea acestei puteri din secolele XI-XII în cel de al XIII-lea, e vorba mai degrabă de o consacrare decât de un mijloc de ajungere la ea.

Dar ea mai este și miza unei lupte de prestigiu între cele două monarhii – mai exact a celei dintre Capețieni și Plantageneti. Miracolul regal este unul dintre semnele și obiectele de emulație și de concurență ale marii rivalități franco-engleze din Evul Mediu¹.

Popularitatea miracolului

După „origini”, Marc Bloch abordează, pătrunzând vizibil în domeniul ce-l interesează mai mult, problema „popularității”. Termenul acesta desemnează pentru el două fenomene care nu se suprapun în întregime. Pe de o parte, e vorba de răspândirea miracolului: de unde și studiul frecvenței atingerilor,

1972, pp. 67-88. Grupul de antropologie istorică a Occidentului medieval de la École des Hautes Études en Sciences Sociales speră să propună – în cadrul studiului și editării unuia dintre cele mai interesante manuscrise ale unuia din respectivele *ordines*, ms. lat. 1246 de la Biblioteca națională din Paris – o nouă clasificare și cronologie a unor *ordines* regale franceze din secolul al XIII-lea.

1. Marc Bloch tindea să creadă că inițiativele și primele succese interveniseră de partea monarhiei franceze, imitată apoi de cea engleză. Rectificările cronologice propuse de Frank Barlow și de mine însumi nu repun în cauză acest model, cu toate că îl deplasează în timp. Trebuie să amintim că, așa cum bine văzuse Marc Bloch, relațiile dintre Franța și Anglia, în ce privește încoronarea regală, există încă din Evul Mediu timpuriu: „Ritualurile france și cele anglo-saxone se dezvoltău paralel și, putem crede, nu fără influențe reciproce” (*Regii taumaturgi*, pp. 324-325). În acele *ordines* franceze din secolul al XIII-lea, întâlnim referiri precise la ritualurile anglo-saxone.

* Este vorba despre recipientul (flacon) în care se păstra untdelemnul pentru miruirea regilor.

al numărului participanților, al originii geografice a bolnavilor atinși. Documentul esențial este, în acest caz, reprezentat de conturile regale. Din nefericire, pentru Franța, incendiul depozitului Camerei de conturi din Palais de la Cité, din 1737, n-a mai lăsat decât niște rămășițe din registre. Ele îi permit lui Marc Bloch să schițeze una dintre primele aproximări cantitative ale unei practici rituale, ale unui fenomen de mentalitate. El introduce în acest domeniu o preocupare statistică¹.

Dar *popularitate* înseamnă și felul în care miracolul este „receptat” de „popor”. Marc Bloch schițează așadar o istorie a „receptării” unui fenomen istoric, într-o perspectivă socio-psihologică ce cunoaște astăzi, după cum se știe, un mare succes, mai ales în domeniul istoriei literare². El pune o problemă esențială pentru istoric: cum și în ce fel poate atinge masa un fenomen care – oricare i-ar fi arierplanurile magice și folclorice – a fost elaborat de niște medii restrânse, situate la vârful ierarhiei culturale sociale – regele și anturajul său, episcopi, liturgiști și teologi? Aceste raporturi între unele teorii și practici ale elitei, pe de o parte, și credința și mentalitatea „comune”, de cealaltă, se află în centrul miracolului regal, ca și al oricărui alt miracol. Iată-ne departe de istoria ideilor moștenite, de tradiție pozitivistă sau idealistă (acea *Geistesgeschichte* a profesorilor germani), cantonată în cerul ideilor și pe culmile societății.

Ca să răspundă la această întrebare, Marc Bloch scrutează desigur opinia ecleziastică, deținătoare a privilegiilor ideologiei oficiale, dar mai ales exploatează domeniul ce i se pare cel mai interesant, cel mai pertinent în această chestiune: al medicinei populare, al folclorului medical. Ajutat de fratele său, el își multiplică cercetările și lecturile. În această privință, bibliografia lui e de o mare bogăție și documentele atestă amploarea unei curiozități ale cărei sondaje și rezultate opera le-a păstrat doar în parte. El a reținut mai cu seamă pentru cartea sa modul în care atingerea scrofulor devine „un loc comun medical” în tratatele de medicină savantă, din momentul în care intră în umbră cenzurile ecleziastice cu privire la un rit bănuț de magie și păgânism. Mereu stimulator de idei și indicator de piste, Marc Bloch sugerează interesul pe care l-ar avea un studiu comparat al evoluției ideilor medicale și al ideologiei religioase³.

Rituri

El se interesează poate încă și mai mult de o particularitate a ritului englez, inexistentă în ritualul francez: „al doilea miracol al regalității engleze: inelele medicinale”. De la începutul secolului al XIV-lea, în Vinerea Mare, regele Angliei, după ce depunea pe un altar niște monede, le „răscumpăra”, punând în loc o sumă echivalentă, indiferent în ce fel de bani și pune să se fabrice din cele dintâi niște inele ce erau date apoi anumitor bolnavi, în special epileptici, care se vedeau astfel vindecați prin purtarea acelor inele, denumite *cramp-rings*.

1. „Statisticile atingerii merită să-l intereseze pe istoricul care încearcă să retraseze nuanțele evoluției loialismului monarhic” (*Regii taumaturgi*, pp. 74-75).
2. H. Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception* (trad. din germană), Paris, Gallimard, 1978.
3. Cf. R. Zapperi, *L'uomo incinto. La donna, l'uomo e il potere* (*Bărbatul însărcinat. Femeia, bărbatul și puterea*, trad. franceză sub tipar la P. U. F.), Cosenza, 1979, care arată că mitul bărbatului însărcinat, instrument al dominației bărbatului asupra femeii, face obiectul unei justificări fiziologice „științifice”, ratificând ideologia religioasă de la sfârșitul Evului Mediu și din Renaștere.

Marc Bloch realizează o descriere exemplară a ritului și a gesturilor regilor Angliei care îl îndeplinesc (pp. 112-113). El îl apropie de folosirea diferitelor talismane, ca să demonstreze „originile magice ale ritului inelelor” și scoate în evidență faptul că „miezul acțiunii «consta într-o» operație de natură oarecum juridică: ofrandă monedelor de aur și de argint și răscumpărarea lor cu ajutorul unei sume echivalente” (pp. 118-119). El subliniază apoi că procesul acesta pe bază de tradiții magice este un proces *istoric*: este „cucerirea unei rețete magice de către regalitatea miraculoasă” (pp. 120 și urm.). Atenția sa pentru elementele ceremonialului denotă o atitudine de antropolog. El se preocupă mai întâi de descoperirea cadrelor spațiale și temporale¹, esențiale în domeniul sacrului. În dosarul cu documentele sale, purtând titlul „încoronarea franceză”, există pe copertă două întrebări: „unde?” și „cine oficiază?”.

Dosarul iconografic pe care l-a constituit Marc Bloch și al cărui studiu n-a apucat decât să-l schițeze ar trebui să fie completat și analizat sistematic. Localizarea atingerii regale după aceste imagini ne lasă impresia că locul ceremoniei a fost disputat între Biserică și un loc propriu-zis regal, palatul regelui sau chiar un loc exterior, acolo unde se găsea regele, cel care creează în jurul său un fel de mic teritoriu regal sacru. Se pare că deseori s-a recurs – atât pentru rațiuni simbolice, cât și practice – la un loc de compromis, capela palatului regal, grădina unei biserici etc. Legătura cu mesa și uneori cu împărtășirea regelui, sub cele două specii, se întâlnește frecvent. Se pare că regii englezi au scăpat mai greu, după cum notează Marc Bloch, de o anume absorbire în spațiul ecleziastic. Atingerea scrofulor devine o adevărată liturghie clericală. Miracolul acelor *cramp-rings* are loc în capela palatului, în Vinerea Mare, altarul jucînd un rol central și esențial.

Cine conduce și controlează ritualul în acest rit? Pentru regele Franței, încoronarea și oncțiunea e săvîrșită de Biserică, prin persoana arhiepiscopului de Reims și de unii episcopi (dependenți de un arhiepiscop) care îl înconjoară. În ședințele de atingere a scrofulor, nu e oare regele însuși cel care nu e numai actorul ceremoniei, dar și cel ce o oficiază?

În fine, Marc Bloch subliniază importanța *obiectelor sfințite* în rit. În documentele sale, el face inventarul a ceea ce numește „elementele” regalității sacre: „semnul regal; flaconul sfîntului Thomas Becket, *Sainte Ampoule* de la Reims; piatra de la Scone; leii și regii; florile de crin (și flamura); împărtășania sub ambele specii; Sfînta Lance; sabia; formulele de încoronare; scepstrul; coroana; inelul [și *cramp-rings*]”. Însă Marc Bloch arată, cu multă finețe, că aceste obiecte nu sînt folosite într-o societate fără istorie (presupunînd că așa ceva există), ci că oamenii din Evul Mediu le conferă o identitate istorică, căpătată într-o anumită epocă, în anumite împrejurări. *Sainte Ampoule* de la Reims și-a făcut intrarea în istoria terestră, în ziua botezului lui Clovis la Reims; cea a lui Thomas Becket în momentul exilării sfîntului episcop în Franța, iar aceea de la Marmoutier, cu ocazia căderii sfîntului Martin în mănăstirea în care un înger i-a adus un balsam divin ca să-și vindece coasta ruptă. Ea a fost folosită pentru încoronarea lui Henric al IV-lea la Chartres, în 1594, după ce îi fusese adusă lui Ludovic al XI-lea pe patul de moarte și (în mod legendar) fusese utilizată la încoronarea lui Ludovic al VI-lea, la Orléans, în 1108². Acesta e titlul unei coperte a

1. Producerea inelelor (*cramp-rings*) de către regii Angliei are loc, de exemplu, în Vinerea Mare.

2. Cf. Pierre Gasnault, *La sainte Ampoule de Marmoutier*, in *Analecta Bollandia Mélanges offerts à Baudouin de Gaiffier et Francis Halkin*, t. 100, 1982, pp. 243-257.

documentelor lui Marc Bloch: „obiectele încoronării capătă o valoare istorică” și titlul unei fișe: „tendința de a vedea în obiectul simbolic de la început un obiect istoric”. Istoricul Marc Bloch înțelege tendința profundă a creștinismului de a se înscrie în istoricitate. Tradiție, folclor, simboluri, toate sînt antrenate în istorie.

De aci, el trece în chip natural la problema mai generală a „regalității miraculoase și sacre” în Occidentul medieval.

Prin urmare, deschide mai întîi, dosarul regalității sacerdotale. Rezultatul e neînsemnat. Dacă, într-adevăr, la Bizanț *basileus* a reușit să domine spiritualul și temporalul – nimic asemănător în Occident, unde nu există cezaro-papism. Regii (și împăratul) au oscilat între două atitudini sau au încercat să le combine. Ori să distingă clar spiritualul și temporalul și să-i facă pe stăpînii independenți ai temporalului – ceea ce eu aș numi averroism politic (potrivit doctrinei celor două adevăruri, cel al credinței și cel al rațiunii). Ori, așa cum papii au revendicat dreptul unei priviri asupra temporalului în virtutea puterii de a lega și a dezlega, avînd în vedere păcatul (*ex ratione peccati*), să dobîndească o putere în domeniul spiritual, obținînd un anumit statut *sacerdotal*. În acest loc, Marc Bloch ne atrage atenția asupra faptului că, mai mult decît în noțiunea de *rex-sacerdos* avansată de teologi și de teoreticienii Disputei dintre Sacerdoți și Imperiu, tocmai în domeniul liturgic, prin analiza tratatelor sau, și mai bine, a ritualurilor, se pot observa apropierea prin care regii au încercat să se infiltreze în ierarhia ecleziastică. Din partea Bisericii, tendința era aceea de a-i limita la un rol apropiat de cel al *subdiaconilor*, pe cîtă vreme ceremonialul sacru trădează un anumit efort al regelui și al anturajului său de a-și copia „hirotonisirea” după aceea a episcopului. Dar acesta e un studiu în care aproape totul rămîne de făcut.

Legende

Marc Bloch se înscrie apoi pe calea *legendelor* care au ilustrat monarhia sfințită medievală și, mai cu seamă, „ciclul monarhic francez”. Aci, Marc Bloch adună un fascicul de credințe legate prin caracterul supranatural al unui anumit număr de însemne regale ce-au dat loc la legende, la care adaugă atingerea scrofulor: „*Sainte Ampoule*, florile de crin aduse din cer, flamura care e și ea cerească la origini; să adăugăm darul de a vindeca: vom avea minunatul fascicul pe care apologetii regalității capețiene aveau să-l ofere de aci înainte, fără încetare, admirației Europei” (p. 237). Astfel, alături de însemnele regale propriu-zise, de acele *regalia* care, contrar acelei *Sainte Ampoule* păstrate la abația Saint-Rémi din Reims, sînt păstrate la abația regală de la Saint-Denis (coroana, spada, pintenii de aur, sceptrul aurit), fecioara cu mîna de fildeș, pantalonii de mătase violeti, brodați cu crini de aur, tunică violetă „cu care subdiaconii sînt îmbrăcați la mesă”, haina de

Se va reține persistența unui model, cu variațiile sale în ce privește intermediarii divini, fără ca funcția – în sensul lui Propp – să se schimbe. În secolul al IX-lea, apariția acelei *Sainte Ampoule* de la Reims (botezul lui Clovis, la începutul secolului al VI-lea) adusă de un *porumbel* (Sfîntul Spirit); la începutul secolului al XIV-lea, prezentarea flaconului lui Thomas Becket (oferită de *Sfînta Fecioară* la sfîrșitul secolului al XII-lea); *sainte Ampoule* de la Marmoutier, convocată la finele secolului al XVI-lea, și care necesită un dosar cu atît mai bogat, cu cît are mai puțină notorietate (darul îngerului pentru Sfîntul Martin, la sfîrșitul secolului al IV-lea, încoronarea lui Ludovic al VI-lea, la începutul secolului al XII-lea, relația cu Ludovic al XI-lea, la sfîrșitul secolului al XV-lea).

deasupra fără glugă, tot violete¹ – există obiectele supranaturale coborâte din cer și puterea de a vindeca. Aceste obiecte și această putere îl pun pe rege în contact direct cu Dumnezeu, însă intermediarul ecleziastic – la un anumit nivel – este menținut: *Sainte Ampoule* i-a fost adusă Sfântului Rémi, abatele de la Saint Rémi este cel care păstrează, aduce și duce înapoi flaconul încoronării, episcopul de Reims e cel care îl miruiește pe rege. De altminteri, dacă arhiepiscopul de Reims, care a consemnat-o cel dintâi în scris în secolul al IX-lea, a împrumutat într-adevăr legenda, după cum crede Marc Bloch, din niște tradiții folclorice din Reims, el a consemnat miracolul ca să folosească mai întâi pretențiilor de supremație ecleziastică ale bisericii din Reims și să afirme, după moda carolingiană, controlul monarhiei de către Biserică.

Marc Bloch nu compară puterea vindecătoare pe care o aveau regii Franței și Angliei în Evul Mediu cu aceea a șefilor carismatici din alte societăți, pentru că observase deja limitele unei metode comparatiste spre care era totuși înclinat. Folosindu-se de principalul său ghid în materie de antropologie, de Frazer, el evocă credințele și practicile triburilor din Oceania și puterile șefilor din insulele Tonga din Polinezia. Era totuși un caz izolat și el formulează una dintre legile călăuzitoare ale comparatismului corect: „Studiul triburilor din Oceania aruncă lumină asupra noțiunii de regalitate sacră, așa cum înflorește sub alte ceruri, în Europa antică sau chiar medievală; nu ne-am putea aștepta să regăsim în Europa toate instituțiile din Oceania... Mulți dintre primii misionari credeau că regăsesc la «sălbatici» tot felul de concepții creștine, mai mult sau mai puțin șterse. Să ne ferim de a săvârși eroarea inversă și să nu transpunem integral Antipozii la Paris ori la Londra” (pp. 39-40).

Marc Bloch face apoi un ocol prin două legende care au rămas la marginea creștinării corpului de legende regal: semnul regal și atitudinea leilor față de regi. În credința strict populară, neacceptată de Biserică, regele Franței, după modelul altor suverani, poartă un semn pe piele, o pată, un *naevus*, în formă de cruce, aproape întotdeauna pe umărul drept, mai rar pe piept și de culoare roșie aprinsă. Foarte probabil, acesta e semnul pe care Carol al VII-lea i l-a arătat Ioanei d'Arc, fiind numai ei doi, la Chinon, ca să-i dovedească faptul că era cu adevărat fiul legitim al lui Carol al VI-lea și nu un bastard. Credința aceasta se regăsește atît în Antichitatea elenă cît și în pretențiile anumitor șarlatani din Europa modernă. Pe de altă parte, poporul cumsecade crede că „leii nu rănesc niciodată un rege adevărat”. Iar un dominican, ambasadorul lui Eduard al III-lea la Veneția, în 1340, îi face cunoscut dogelui că regele Angliei „ar fi acceptat să-l recunoască pe Filip de Valois ca rege al Franței, dacă prințul, după ce s-ar fi expus unor lei înfometați, ar fi scăpat nevătămat din ghearele lor” (pp. 11 și 179-180).

În sfîrșit, la capătul unui lung studiu personal și original, Marc Bloch analizează contaminarea dintre cultul unui sfînt și ritul regal al vindecării

1) Acolo unde ele sînt păstrate cel puțin de la mijlocul secolului al XII-lea, deoarece, contrar celor pretinse de P.E. Schramm care a fixat la 1260 momentul cînd regele le încredințează abației din Saint-Denis, ele se găseau acolo cu siguranță la vremea încoronării lui Filip August în 1179. Cf. *Recueil des Historiens de la France*, t. 12, p. 215 și E. Berger, *Analele de la Saint-Denis*, în *Bibliothèque de l'Ecole des chartes*, t. 40, 1879, pp. 279-288. Despre flamura, a se vedea Ph. Contamine „Flamura de la Saint-Denis în secolele al XIV-lea și al XV-lea. Studiu de simbolism religios și regal”, în *Annales de l'Est*, 1973, n. 3, pp. 179-244.

scrofulelor – fenomen fundamental al folclorului, pe care istoricul trebuie să-l accepte în propriul său domeniu. Exista de la începutul secolului al X-lea la Corbeny, în Aisne, cultul popular al unui sfânt venit din Cotentin, Marculf sau Marcoul, specializat și el, se pare, în vindecarea scrofuloșilor, probabil în virtutea unui joc de cuvinte etimologic, plecînd de la *mar*, rău, și *cou*, gît. Puterea lui a fost apropiată de a regilor și ambele culturi s-au unit. Din secolul al XIV-lea pînă într-al XVII-lea, regii Franței, cu excepția lui Henric al IV-lea, au făcut, după încoronarea lor, un ocol prin Corbeny, ca să ia în mîna capul (craniul) sfîntului și să-i atingă apoi pe scrofuloși cu o putere crescută prin aceea a sfîntului. Ludovic al XIV-lea și urmașii săi au pus să fie adusă racla sfîntului de la Corbeny la Reims, în momentul încoronării.

Contaminării dintre cultul sfîntului Marcoul și miracolul regal, Marc Bloch îi adaugă o a treia credință populară, legată istoricește de cele două dintîi. Se credea în unele locuri că cel de al șaptelea dintr-o serie de fii, fără fiice intermediare, avea puteri de magician și îndeosebi de vindecător. Prin asimilare cu puterea de vindecare a regilor, s-a atribuit celor de ai șaptelea fii nu numai darul special de a-i vindeca pe scrofuloși, ci și pe acela de a avea, din naștere, un semn distinctiv pe corp. În sfîrșit, a intrat în obicei ca, înainte de a-și exercita harul, acești fii să se ducă în pelerinaj la Corbeny, la relicvele Sfîntului Marcoul. Marc Bloch, care a alcătuit un dosar gros cu privire la această credință în provinciile franceze, în Europa ba chiar și în America, la indienii cherokee, s-a interesat în mod deosebit de mecanismul de interpătrundere dintre cele trei fenomene și de această întîlnire istorică între o credință populară și unele practici îngăduite sau asimilate de clerici.

Sfîrșitul miracolului

Marc Bloch își încheie cea mai lungă parte a cărții sale, în care a încrucișat cronologia și tematica, ceea ce e încă o metodă bună de istoric, cu studiul vicisitudinilor miracolului regal din secolul al XVI-lea pînă într-al XVIII-lea, „în timpul luptelor și al absolutismului”, apoi în epoca „declinului” și a „morții” sale.

Este demonstrarea faptului că o structură, atingerea regală, își schimbă locul și semnificația în noile contexte istorice, fără să-și schimbe, în esență, forma. Cît despre sfîrșitul ritului, acesta suferă puternic, în Anglia, atacul protestantismului și dispare o dată cu schimbarea dinastică din 1714; în Franța, moartea sa coincide cu Revoluția și cu căderea regalității, în pofida scurtei și anacronice reînvieri a încoronării lui Carol al X-lea, în 1825. Or, esențialul nu se află în aceste evenimente, oricît de importante ar fi ele. Un fenomen istoric și cu atît mai mult o credință, un fapt mental sînt rareori asinate. Ele mor mai mult sau mai puțin încet, în ritmul schimbării mentalității și condițiilor în care a apărut această mentalitate.

În acest punct, Marc Bloch părăsește riturile, gesturile, imaginile și nu mai recurge la folclor, la etnografie sau la medicină. „Chestiunile profunde”, „psihologia colectivă” suferă influența decisivă a evoluției intelectuale a elitelor. Ceea ce a ucis miracolul regal a fost spiritul „raționalist”, care a încercat, încă din secolul al XVII-lea, să-i găsească o explicație rațională, pînă ce Iluminismul, în secolul al XVIII-lea, renunță la această cercetare și proclamă pur și simplu că miracolul nu există. Neputînd să se explice prin nici o rațiune naturală, de pildă pe calea sîngelui, miracolul regal dispare din credința savantă dimpreună cu toate celelalte minuni și cu „o întreagă

concepție despre univers” cu care „se înrudea”. Mereu lucid, Marc Bloch vede perfect că, în secolul al XVIII-lea, există un clivaj în „opinia comună” între spiritele luminate și „poporul de rînd” care continuă să creadă într-o „acțiune miraculoasă” (pp. 287-288).

Explicație: o „eroare colectivă”

Nu-i mai rămîne, așadar, lui Marc Bloch, raționalist, moștenitor al secolului Luminilor, evreu ateu, încrezător mai mult decît oricine în marile valori laice născute din tradiție, decît să-și pună o întrebare: „cum de s-a putut crede în miracolul regal?”. Aci, ca istoric descoperitor, care se sprijină pe antropologie și sociologie, el schițează o explicație ce se străduie să evite anacronismul și pozitivismul reducător. Mai întîi, dacă regii „n-au vindecat niciodată pe nimeni”, „principii medici” nu erau niște impostori (p. 292). Toți oamenii – cvasi-totalitatea societății din Evul Mediu și pînă în secolul Luminilor – care au crezut în puterea vindecătoare au făcut-o, în esență, pentru două motive. Cel dintîi e că faptele fiziologice și chiar medicale îngăduiau să se creadă într-asta. Bolile, mai mult sau mai puțin confundate sub numele de scrofule sau gîlci, se vindecau uneori în chip natural, deși adesea în mod incomplet sau temporar. Natura îndeplinea miracolul. Și dacă vindecarea intervenea, în general, la un interval destul de mare după îndeplinirea ritualului de vindecare, oamenii de atunci credeau cu ușurință în realitatea unei minuni întîrziate.

Fără s-o dezvolte, Marc Bloch dă mai ales o explicație ce rămîne la baza istoriei mentalităților și a psihologiei istorice: „Ceea ce a creat credința în miracol a fost ideea că trebuia să existe un miracol”.

Explicația aceasta – oricum prea scurtă și prea sumară – poartă totuși pecetea raționalismului de care era pătruns autorul ei. Este vorba de faimoasa concluzie: „Astfel, e greu de văzut în credința în miracolul regal altceva decît rezultatul unei erori colective” (pp. 296-297). Dar cum să-i reproșăm lui Marc Bloch faptul că nu se sustrage propriei sale problematice, tocmai lui, care citează în *Profesiunea de istoric* proverbul arab: „Oamenii seamănă mai mult cu timpul lor decît cu părinții”, proverb care e adevărat și pentru cei mari? După ce-a deschis, prin cartea sa, căi ce sînt încă noi chiar și astăzi, cum să ne plîngem că ne-a amintit exigența de adevăr ce trebuie să marcheze pentru un istoric limitele scufundării sale în trecut? O anumită istorie a mentalităților, care se mulțumește să pătrundă în ideile și vocabularul oamenilor din trecut, arătîndu-se satisfăcută că a evitat anacronismul, n-a împlinit decît jumătate din profesiunea de istoric. Acesta are datoria ca, după ce a regăsit tonalitatea autentică a trecutului, să-l explice cu instrumentele erudiției științifice a epocii sale.

Utilajul conceptual al lui Marc Bloch

Înainte de a măsura distanța care ne desparte (și totodată ne apropie) de *Regii taumaturgi*, aș vrea să reunesc cîteva date esențiale privind intenția lui Marc Bloch, metoda și instrumentul său conceptual.

Vocabularul lui Marc Bloch dezvăluie cîteva ezitări, un anumit vag datorate caracterului de pionierat al cercetărilor sale, faptului că eficacitatea noilor concepte era legată parțial de impreciziunea lor¹ și, în fine, voinței lui de a evita cadrele conceptuale prea rigide. El a și spus, despre caracterele

1. Cf. J. Le Goff: „Mentalitățile, o istorie ambiguă?”, în J. Le Goff și P. Nora (ed.) *Faire de l'histoire*.

originale ale cercetărilor franceze, că prefera noțiunea de regim celei de sistem, pentru că era mai suplă și deci mai apropiată de realitatea istorică.

Fenomenele studiate – denumite de el prin expresii în care revine deseori, ca o obsesie, adjectivul *colectiv*, înlocuit prin *comun* – îi apar curînd ca niște „deprinderi de gîndire” (p. 46), o „gîndire mai mult populară decît savantă” (pp. 156, 180), ca niște „idei colective” (p. 30), „opinia colectivă” (p. 109), „opinia comună” (pp. 153, 155, 172), opusă subtilităților teologilor, ca niște „reprezentări colective” (pp. 37, 39, 175), „reprezentări mentale” (p. 38), „reprezentări intelectuale și sentimentale” (p. 181) și, în sfîrșit, „imagini” (pp. 13-14), „imagini simbolice” (p. 159), „închipuiri” (pp. 159, 172), ca o „imaginație comună” (p. 178).

În ce privește imaginile, imaginația¹ conceptuală sau simbolică l-a determinat între timp pe Marc Bloch să acorde o importanță particulară *iconografiei* (de exemplu, pp. 16, 103) și să alcătuiască un bogat dosar iconografic, pe care l-a prezentat în Apendice II. Fără îndoială, nici aici Marc Bloch nu a aprofundat statutul imaginii în istorie și în gîndirea istorică. Dar a atras atenția istoricilor asupra avantajelor acestui document. Obiect specific, imaginea este importantă și revelatoare, cu mult peste ceea ce-i pretind majoritatea istoricilor artei și chiar iconografii și iconologii moderni. Relația sa cu textele, locul său în funcționarea societăților istorice, structura și localizarea sa trebuie să fie studiate cu grijă. Reînnoirea istoriei artei e una dintre prioritățile cercetării istorice de astăzi.

Cuplului text-image, Marc Bloch îi adaugă gestul², asupra semnificației căruia insistă adeseori (pp. 50, 54, 65, 66, 138 etc.). Și, evident, *riturile* (pp. 13-14, 112 etc.), pe care le analizează cu o metodă sigură. Nu i-a scăpat faptul că dobîndirea puterii de către regi se producea în timpul unei ceremonii, în cursul căreia regele își schimba natura. A vorbit deci despre *riturile de trecere* (pp. 48, 139), fără să extragă totuși din această noțiune esențială întreg profitul ce se poate afla în ea. El nu evocă decît în mod discret „schimbarea de stare ce rezulta dintr-însa pentru rege” (p. 139).

În sfîrșit, ca un concept global, Marc Bloch vorbește cînd despre „conștiința colectivă” (pp. 49, 61, 178 etc.), cînd, mai rar, despre *mentalitate*. El face astfel aluzie la „prăpastia ce separă două mentalități” (p. 13). *Mentalitate* – termenul îl va însoți aproape confidențial în întreaga sa operă, mai ales în partea cea mai originală a *Societății feudale*, ca să mai apară o ultimă oară, sub chipul unui mesaj final, la sfîrșitul părții redactate din *Profesiunea de istoric*: „...anumite condiții sociale – deci, în natura lor profundă, mentale...”. În spatele mentalităților, se ascund mereu acele „chestiuni profunde” (pp. 61, 77, 81 etc.) care par să exercite o surdă seducție asupra spiritului său. „Profunzime” – metaforă despre care nu trebuie să uităm că, fără să împingă istoria pînă la psihanaliză, a fost de o jumătate de secol încoace unul din acele concepte vagi care au ajutat istoria să depășească limitele și barierele, să înainteze în altă direcție, mai departe, mai către inima fenomenelor, a oamenilor și a societăților istorice.

Cît despre științele existente sau cele ce trebuie, în parte, create – de care Marc Bloch s-a servit ori a căror dezvoltare o dorește – ele sînt „psihologia colectivă” (p. 170), „folclorul” (pp. 66, 175 etc.), „medicina populară comparată” (p. 112), „etnografia comparată” (pp. 14-15). În fine, „biologia” (p. 15), pentru că în *Regii taumaturgi* există și schița unei istorii

1. Cf. E. Patlagean, *L'Histoire de l'imaginaire*, in *La Nouvelle Histoire*, ed. cit., pp. 249-269.

2. Cf. J.-Gl. Schmitt, articolul *Gestes*, in *La Nouvelle Histoire*, ed. cit., pp. 194-195.

a trupului: trupuri cu gesturi vindecătoare ale regelui, trupuri bolnave și suferinde de scrofuloși, pe care boala fizică îi prefăce în simboluri culturale și sociale și, mai ales, „atingere”, „contact” al corpurilor, subliniată de Marc Bloch, corpuri prefăcute în oseminte și în pulbere de relicve magice.

Am lăsat la o parte un termen – și niște cuvinte învecinate – care dezvăluie un aspect „tradițional” al „mentalității” lui Marc Bloch, acela care, în ciuda expresiei originale de „eroare colectivă”, inspiră concluzia *Regilor taumaturgi*. E vorba de cuvântul „superstiție”, folosit de Marc Bloch sub diverse forme: „superstiție populară” (pp. 109, 179), „practici superstițioase” (p. 116), „superstiții” pur și simplu (p. 177) și cărora le pune în preajmă expresii precum „zvonuri populare” (p. 160), „puerilitate” (p. 162) etc.¹.

Marc Bloch reia astfel vechiul termen peiorativ și acuzator folosit de Biserică începând din Evul Mediu timpuriu pînă în zilele noastre (pînă ieri, dacă nu pînă azi) și care a cunoscut un apogeu în secolul al XVIII-lea, cînd vechea atitudine ecleziastică, din ce în ce mai pătrunsă de spirit naționalist, își dă întâlnire cu mentalitatea Luminilor², pentru a denumi toate credințele și practicile religioase rămase nesupuse Bisericii. Marc Bloch este, în această direcție, moștenitorul cărturarilor medievali, al oamenilor Luminilor, și un intelectual de la începutul secolului al XX-lea.

Receptarea cărții *Regii taumaturgi*

Cum a fost întîmpinată cartea *Regii taumaturgi* în 1924? La început, această lucrare, care e o carte de erudiție, nu a depășit mediul specialiștilor, ceea ce era normal. În ansamblu, primirea a fost bună. Din dosarul de recenzii adunate chiar de Marc Bloch și din sondajele în revistele savante, am distins trei reacții excepțional de calde.

Mai întîi, Lucien Febvre, bineînțeles. Într-o scrisoare nedată, cu siguranță însă din 1924, el îi scrie lui Marc Bloch că după ce se gîndise că „subiectul e prea limitat” și că era vorba despre „aspectele lătralnice ale istoriei”, și-a dat seama, după lectură, că era „una dintre acele cărți centrale, care par să te facă mai inteligent pe măsură ce le citești, limpezind o mulțime de lucruri și trezind curiozități continue”. Iar a doua zi după moartea lui Marc Bloch, el scria: „Cartea e de o calitate rară: e una dintre bijuteriile Bibliotecii din Strasbourg a Facultății de litere, pe care el aproape a inaugurat-o. I-am spus deseori lui Bloch că aceasta era una din părțile operei sale pe care o gustam cel mai mult – iar el îmi era recunoscător pentru simpatia mea față de «acest copil mare», cum îi zicea el cu voioșie”³.

Alături de Lucien Febvre, marele istoric și prieten belgian, obiect al unei vii admirații din partea amîndurora, și Henri Pirenne, autorul unui articol în primul număr din *Annales*. El îi scrie din Gand lui Marc Bloch, la 4 mai 1924, o scrisoare entuziastă, după ce a citit primele o sută cincizeci și șase

1. Cf. D. Harmening, *Superstitio. Überlieferung und Theorie: geschichtliche Untersuchungen für kirchlich – theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin, 1979 și J.-Gl. Schmitt, „Tradițiile folclorice în cultura medievală”, în *Archives de sciences sociales des religions*, 52, I, pp. 5-20, 1981.

2. Principalul produs al acestei stări de spirit, un document neprețuit, este lucrarea abatelui Jean-Baptiste Thiers, *Traité des superstitions selon l'Écriture sainte, les décrets des Conciles et les sentiments des Saints Pères et des théologiens*, Paris, 1679 și *Traité des superstitions qui regardent tous les sacrements*, Paris, 1703-1704, reunite într-o singură operă în 4 vol., Paris, 1741, reeditată la Avignon în 1777.

3. L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, p. 393.

de pagini ale cărții, lăudînd remarcabila contribuție „la cunoașterea ideilor politice, religioase și sociale”; și adaugă: „Cărarea pe care ați urmat-o șerpuiește prin întreaga istorie și admir în ce măsură ne aduceți descoperiri, fără să vă rătăciți vreodată în digresiuni sau să vă pierdeți din vedere subiectul”.

În fine, Henri Sée, pe care l-am citat deja, laudă caracterul pluridisciplinar al operei, influența lui Durkheim și spune, în ceea ce-l privește: „Dacă n-aș fi cunoscut lucrarea, mi-aș fi modificat cu siguranță întrucîtva expunerea asupra doctrinei absolutiste. Neîndoielnic, n-ar trebui să ne mulțumim cu «filosofia socială» a scriitorilor, dar știți că nu e ușor să pătrunzi sentimentele maselor populare. Îi veți fi orientat, în acest sens, pe istoricii ideilor politice”.

Două reacții mi se par cu deosebire interesante printre savanții interesați și pozitivi. Cea a filologului Ernest Hoepffner, coleg și prieten, ce-i drept, al lui Marc Bloch, la Strasbourg. În revista *Romania* (t. IV, nr. 199, 1924, pp. 478-480), el semnalează „acest important studiu, din cauza interesului general pe care-l prezintă pentru istoria ideilor, în special în Evul Mediu, și de asemenea pentru că, în numeroase pasaje, va oferi informații utile și noi istoricilor literaturii noastre vechi” și conchide în sensul „importanței acestui studiu atît de bogat și nou chiar pentru istoria literaturii noastre vechi”. În ce-l privește pe Lucien Lévy-Bruhl, care tocmai publicase *Mentalitatea primitivă*, în 1922, el îi scrie lui Marc Bloch, la 8 aprilie 1924, că încă n-a citit cartea și, din păcate, nu va avea răgaz să-i facă o recenzie pentru *Revue philosophique*, dar adaugă: „Subiectul regilor dumneavoastră «taumaturgi» mă interesează în cel mai înalt grad. Eu nu studiez mentalitatea zisă primitivă decît în niște societăți cît mai deosebite cu puțință de ale noastre, dar sînt recunoscător celor care studiază o mentalitate analogă în regiuni și timpuri accesibile istoriei, așa cum faceți dumneavoastră. Se va găsi aci un subiect de reflecție și de prețioase comparații”.

Nu toate scrisorile și recenziile sînt la fel de favorabile. Se pare că cei mai mulți dintre ei, chiar laudativi, nu sînt liniștiți în fața „bizareriei” subiectului decît doar pentru faptul că Marc Bloch a dat dovadă de multă erudiție.

Interesul cărții lui Bloch a scăpat, în mod explicit, multora. Ernest Perrot, în *Revue historique de droit* (1927, nr. 2, pp. 322-326), după ce a fost elogios, își exprimă regretul: „Cu toate acestea, în cartea de față, nu e totul de un egal interes pentru aceste studii [cele de drept]. Dl. Marc Bloch a vrut într-adevăr să insiste asupra uneia dintre manifestările caracterului sacru al regalității – și anume tocmai asupra aceleia care are cel mai puțin preț pentru un jurist – puterea taumaturgică a regilor”.

În ce-l privește pe medievistul belgian François-L. Ganshof, foarte tînar totuși pe atunci, el n-a prea gustat lucrarea, dacă ne referim la recenzia sa din *Revue belge de philologie et d'histoire* (t. V, 1926, fasc. 2/3, pp. 611-615). Cu toate că-i laudă „erudiția, finețea, siguranța judecării”, el scrie: „Marele volum al lui Marc Bloch nu este o lucrare de istoria medicinei; slavă Domnului! nu e nici un eseu de sociologie comparată. E o carte de istorie propriu-zisă...”, însă el a sacrificat „esențialul” (adică „natura cvasi-sacerdotală a puterii regale”) „neglijabilului”, adică atingerii scrofulelor. Sîntem departe de Pirenne!

În orice caz, *Regii taumaturgi* au rămas unici în opera lui Marc Bloch. Charles-Edmond Perrin a remarcat într-adevăr: „Trebuie să notăm că după această dată [1924], Marc Bloch nu a mai revenit asupra chestiunii miruirii regale; lucrarea pe care i-a consacrat-o face, în această privință, figură

unică în opera sa; ea își este oarecum suficientă sie înseși, n-a fost pregătită de nici un articol și n-a fost urmată de nici un studiu complementar”¹.

De ce acest abandon?

În lipsa oricărei explicații cunoscute din partea lui Marc Bloch, sîntem constrînși la ipoteze.

În primul rînd, Marc Bloch a fost abătut de la continuarea acestui tip de cercetări de către exigențele și hazardurile vieții universitare. Mereu interesat de comparatism (marele său articol „Pentru o istorie comparată a societăților europene” datează din 1928), Marc Bloch i s-a dedicat în cadrul istoriei rurale. Iar după ce a fost numit conferențiar și apoi profesor de istorie economică la Sorbona (1936-1937), el a fost acaparat de această orientare parțial nouă pentru el.

Ne putem gîndi, de asemenea, că metoda antropologiei comparate îi dezvăluisese limitele ei. Mai întîi, prin lipsa unor studii care să poată fi exploatate de un istoric atît de exigent cum era el, și apoi pentru că nu putuse să construiască o metodă suficient de riguroasă în materie de comparatism.

Putem presupune, în sfîrșit, că primirea făcută de mediul universitar *Regilor taumaturgi* – favorabilă, dar în fond, în pofida cîtorva excepții, lipsită de înțelegere – a reușit să-l convingă să abandoneze (pe față, în orice caz) un tip de cercetări care cu siguranță nu aveau să favorizeze satisfacțiile ce se pot nădăjdui, în mod legitim, de la o carieră universitară. Doar cîțiva pionieri, ca și el, au înțeles noutatea, forța și viitoarea fecunditate a operei. Marc Bloch care, de fapt, nu abandonase cu totul *Regii taumaturgi*, deoarece păstrase niște „dosare deschise”, scrie pe o fișă, într-unul din ele, despre „încoronare”, după ce-și făcuse unele însemnări pe marginea a două lucrări de P.E. Schramm (cartea despre încoronarea engleză și articolul despre încoronarea franceză, din 1937): „încoronarea: Fawtier, in Glotz, p. 62, se străduiește să demonstreze că are puțină importanță”². Universitatea franceză nu se schimbase prea mult după 1924.

***Regii taumaturgi* astăzi : comparatism**

Ce fel de lectură a *Regilor taumaturgi* poate face astăzi un istoric?

Prima fascinație vine mereu din partea orizontului comparatist al operei. O controversă i-a tulburat de curînd pe cîțiva istorici americani, în legătură cu comparatismul lui Marc Bloch. În *American Historical Review* din 1980, Arlette Olin Hill și Boyd H. Hill Jr., întemeindu-se în special pe articolul din 1928 „Pentru o istorie comparată”, pe de o parte, iar pe de alta, pe unele teorii lingvistice³, au reluat distincția făcută de Marc Bloch între compa-

1. Prefață la *Mélanges historiques* de Marc Bloch, t. I, p. XI. Trebuie să notăm faptul că Marc Bloch a ținut la Gand, în ianuarie 1932, o conferință intitulată „Tradiții, rituri și legende ale vechii monarhii franceze”.

2. Este vorba de tomul al VI-lea, I din *Histoire du Moyen Age* (în *Histoire générale* publ. sub conducerea lui G. Glotz): *L'Europe occidentale de 1270 à 1380*, de R. Fawtier, Paris, 1940. R. Fawtier și-a schimbat ulterior opinia. În *Histoire des institutions françaises au Moyen Age*, t. II, *Institutions royales*, Paris, 1958, el a scris, trimițînd la Marc Bloch: „Se poate aprecia, fără teama de a ne înșela prea mult, că sacrul caracter al regalității franceze a jucat un rol considerabil în progresul acesteia” (pp. 28-29).

3. În special M. Hoenigswald, *Language Change and Linguistic Reconstructions*, Chicago, 1965. Este tocmai ceea ce făcea, de altminteri, Marc Bloch în articolul său, sprijinindu-se mai ales pe Meillet.

ratismul universal și cel istoric, care se mărginește la societățile învecinate, dacă nu contemporane și contigue în timp și spațiu. Marc Bloch își exprima evident preferința pentru comparatismul istoric. Cei doi Hill, deși afirmau că nu existau, într-adevăr, decât cele două tipuri de comparatism posibile, i-au reproșat lui Marc Bloch că le-a amestecat, mai ales în *Regii taumaturgi*; ei și-au arătat propria preferință pentru comparatismul universal, pe care tind să-l considere, în mod vizibil, ca fiind singurul interesant, bazându-se pe teoriile lingvistice ale lui Noam Chomsky. Ca urmare la acest studiu, *American Historical Review*, din 1980, a publicat două replici foarte critice la adresa celor doi Hill, semnate de William H. Sewell, autorul unui remarcabil studiu despre „Marc Bloch și istoria comparată”, în 1967, și de Sylvia L. Thrupp, fondatoare a excelentei și înnoitoare reviste *Comparative Studies in Sociology and History*. Sewell și Thrupp le răspund judicios celor doi Hill că gândirea și opera lui Marc Bloch nu prezintă confuzionism în metoda sa comparatistă, că există chiar mai mult decât două modele de comparatism și că un istoric se va simți întotdeauna apropiat de Marc Bloch în ce privește refuzul anumitor comparații generalizate, ale lui Frazer, exprimat în *Regii taumaturgi*.

Acestea fiind zise, comparatismul predicat și ilustrat de Marc Bloch mi se pare mai necesar decât oricând, în limitele de prudență pe care le indica, și mi s-ar părea ceva fericit să existe, în sfârșit, în această privință, o posteritate la *Regii taumaturgi*¹. Trebuie să rămânem credincioși spiritului lui Marc Bloch și să nu comparăm decât ceea ce este de comparat.

De fapt, comparatismul lui Marc Bloch rămîne oarecum timid – în esență, se pare, fiindcă nu dispunea de teoriile care să-i îngăduie să avanseze fără să abandoneze regulile prudenței și exigențele din partea istoricității, necesare cugetării istorice. Cred, în special, că anumite forme de structuralism se pot combina foarte bine cu activitatea istorică și-l pot ajuta pe istoric. Așa, de pildă, structuralismul lui Lévi-Strauss, cu condiția să ne slujim de el în scopurile pentru care l-a făurit Lévi-Strauss: analiza internă a miturilor și a riturilor. Ideile și metoda comparatistă cu adevărat științifică a lui Georges Dumézil mi se par încă și mai potrivite să aducă lumini suplimentare asupra unor fenomene cum este miracolul regal. Într-o perspectivă duméziliană, acesta se situează în câmpul greu de delimitat al celei de a treia funcții. În ea, își are locul sănătatea, alături de fecunditate, de prosperitate și de frumusețe. Vindecătorul este eminamente un personaj al celei de a treia funcții. Or, în Occidentul creștin, începînd din secolul al XI-lea pînă într-al XIII-lea, îi vedem pe regi străduindu-se să fie prezenți, dacă nu dominanți, în fiecare dintre cele trei funcții². Lupta regilor pentru a dobîndi o putere miraculoasă se desfășoară mai puțin pe teren sacerdotal, cît pe această arie a sacralului ce se situează în funcția a treia. Adversarul regelui e aci întotdeauna Biserica. Într-o perioadă cînd funcția economică are tendința să se emancipeze și să treacă în mîinile celor ce muncesc, ale acelor *laboratores*, regii, în pofida faptului că au păstrat o oarecare putere magică asupra recoltelor (apropiînd-o de puterea de a vindeca, Marc Bloch a notat cu grijă cîteva asemenea exemple medievale și moderne în docu-

1. Jean de Pange, în *Le Roi très chrétien*, Paris, 1949, pp. 49 și urm., studiază oncțiunea regală în „cele trei grupuri de societăți umane” unde este întîlnită: „cel din Pacific și din America, apoi cel din India și, în sfârșit, cel din Babilonia, Egipt și Israel”.

2. Cf. J. Le Goff „Notă asupra societății tripartite a ideologiei monarhice și a reînnoirii economice în creștinătate din secolul al IX-lea pînă în secolul al XII-lea” (în *L'Europe aux IX^e-XI^e siècles*, Varșovia, 1968), reluată în *Pour un autre Moyen Age*, pp. 80-90.

mentele lui), nu se pot impune decât prin binefacerea celei de a treia funcții în teritoriu. Biserica tinde să-și rezerve și aci un monopol: instituții de binefacere, protecția săracilor, exclusivitatea posedării unor relicve. La începutul secolului al XI-lea, călugărul Helgaud se străduia, în a sa *Viață a regelui Robert cel Pios*, să pună în valoare această imagine a regelui caritabil, protector al săracului și al bolnavului. Dar numai imaginea regelui vindecător este potrivită să-i confere regelui un loc demn de cea de a treia funcție.

O antropologie istorică

Marea noutate a lui Marc Bloch în *Regii taumaturgi* e și aceea de a fi devenit antropolog; el este părintele antropologiei istorice care se dezvoltă astăzi. Dacă lăsăm deoparte studiile folclorice, Marc Bloch n-a făcut apel, pentru cartea sa din 1924, decât la doi mari antropologi: la Sir James Frazer, care își publicase, în 1911, *Creanga de aur* (*The Golden Bough. A study in Magic and Religion, I-II. The Magic Art and the Evolution of Kings*, reeditată într-o formă prescurtată în 1922), iar în 1905, *Lectures on the Early History of the Kingship*, tocmai traduse în franceză, în 1920, (Marc Bloch însă citea și vorbea engleza, ca și germana și italiana), sub titlul *Originile magice ale regalității* – și la Lucien Lévy-Bruhl. La cel dintâi, el întâlnea concepția originii magice a regalității, iar la cel de-al doilea, noțiunea de mentalitate primitivă. Marc Bloch a știut să reziste însă tentației de comparatism generalizat existentă la Frazer – ca și asimilării oamenilor din Evul Mediu cu „sălbaticii”, așa cum se putea deduce din ideile lui Lévy-Bruhl.

Trebuie să notăm, cu oarecare uimire, că dacă umbra lui Durkheim se înalță în spatele lui Marc Bloch, cel din 1924, nu aflăm nici o mențiune privind două opere importante, apărute cu mult înainte de 1924. Marcel Mauss, discipol și ginere al lui Durkheim, publicase, în colaborare cu H. Hubert, în *Année sociologique* (t. VII, 1902-1903, pp. 1-146) *Schița unei teorii generale a magiei*¹. Distincția făcută, contrar lui Frazer, între *rit magic* și *rit religios*, ca și faimoasa formulă privind gândirea magică („gigantică variație pe tema principiului de cauzalitate”) l-ar fi putut ajuta să definească și să analizeze mai de aproape miracolul regal și să le situeze mai bine în raport cu atmosfera lor ecleziastică și religioasă¹.

A doua lacună uimitoare o constituie marea carte a lui Arnold Van Gennep, *Les Rites de passage* (Paris, 1909)**. Marc Bloch, care a folosit cuvântul și a recunoscut ritul, ar fi putut afla aci mijloacele pentru a situa mai bine atingerea în ritualul miruirii și al încoronării. Aceasta e una dintre noile puteri ce rezultă din transformarea personajului „hirotonisit”. Ea trebuie să se exercite, pentru prima dată, cât mai aproape cu putință, în timp, de ritul care a permis să fie practică. Regii îi ating pe bolnavi aproape imediat după încoronare. După *Regii taumaturgi*, numeroase lucrări, printre care unele de prim ordin, au fost consacrate *regalității sfințite*. Astfel, cartea lui H. Frankfort, *Kingship and the Gods. A study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago, 1948 (trad. franceză: *La Royauté et les Dieux*, Paris, 1951), în care autorul desemnează regalitatea din Antichitate, ca pe un garant al bunului

1. Cf. Claude Lévy-Strauss, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950, și Marc Augé, articolul *Magia* în *Enciclopedia Einaudi*, t. 8, pp. 708-723.

* Trad. rom. de I. Ilincă și S. Lupescu, pref. de N. Gavriluță, Polirom, Iași, 1996 (n. tr.).

** *Rituri de trecere*, trad. de Nora Vasilescu și L. Breban, pref. de N. Constantinescu, Polirom, Iași, 1996 (n. tr.).

mers al universului și al buneii funcționării a societății. Văzută prin intermediul miracolului regal, monarhia medievală ține oare de această concepție? În opera marelui antropolog englez Arthur Maurice Hocart, nebagată în seamă cu prilejul publicării sale la Cairo, în 1936, *Kings and Councillors*, (care citează *Regii taumaturgi* a lui Marc Bloch¹), autorul face să apară instituția regală dintr-un ritual destinat perpetuării vieții. Ulterior, organizarea rituală devine o instituție guvernamentală. Orașul-cetate este creat pentru că e locuința regelui. La început, regele este personajul central al ritualului și el va păstra mult din această origine. Hocart îl citează în epigraf pe Shakespeare: *There's much divinity doth hedge a King* („Există atîta divinitate în jurul unui rege”) – acolo unde Marc Bloch îl citează pe Montesquieu, cel din *Scrisorile persane*: „Acest rege e un mare magician”. Totuși, Hocart, descoperind, pe latura antropologică aceeași raritate a vindecărilor miraculoase care îl frapase și pe istoricul Marc Bloch, nu spune nimic despre o putere vindecătoare a regilor.

Evoluția și îmbogățirea studiilor și a teoriilor despre *regalitatea sacră* a făcut obiectul unei excelente puneri la punct recente a lui Valerio Valeri, în articolul *Regalită* (regalitate) din Enciclopedia Einaudi (vol. XI, 1980, pp. 742-771). Autorul amintește aci că teoriile asupra originilor puterii regale se organizează în jurul a două mari modele: cel al originii magice și cel al unei origini istorice, care se împarte la rîndul său în două teze principale: cea a forței și a cuceririi (aceasta a fost, de pildă, teza lui Jean de Meung în *Roman de la Rose*) și cea a contractului. Pentru el, chestiunea prezintă interes doar prin luminile pe care reminiscențele originilor le pot arunca asupra fenomenelor istorice. Marc Bloch pare să încline mai degrabă spre tezele inițiatorului său în antropologie, Frazer. Acesta a cunoscut o eclipsă în lumea antropologilor, ideile sale fiind și astăzi încă, adeseori, fie declarate perimate, fie viu atacate². Valerio Valeri a notat însă o anumită revenire la Frazer, în cazul lui Hocart și al lui Luc de Heusch (*Le Roi iure ou l'origine de l'Etat*, Paris, Gallimard, 1972).

Trebuie să repet că Marc Bloch nu s-a interesat de problema originilor. Dar studiul dedicat de el miracolului regal tinde să demonstreze că distincția radicală operată de Hocart între *ritual* și *politic* este exagerată, cel puțin în Occidentul medieval. Ceremonialul atingerii este un gest politic.

Nu insist asupra faptului că atitudinea „raționalistă” și „progresistă” a lui Marc Bloch față de miracol în general, și de miracolul regal în particular, cu greu ar putea fi afișată astăzi. Nu că istoricii s-ar fi apucat să creadă din nou în miracol, ci fiindcă problemele pe care și le pun se mărginesc la aceleași întrebări pe care și le punea și Marc Bloch: „Cum și de ce s-a crezut în miracolul regal? O credință se lămurește în afara veracității sale științifice”.

Marcel Detienne a notat, pe bună dreptate, înrudirea dintre demersul lui Frazer și cel al lui Lévy-Bruhl, cei doi antropologi citați de Marc Bloch. Pentru el, există o orientare dominantă a antropologiei la începutul secolului al XX-lea: „De la Frazer la Lévy-Bruhl, mitologia va rămîne discursul despre demență sau despre debilitatea mintală”, iar *Creanga de aur* nu înseamnă decît „prolegomenele unei istorii a erorilor tragice ale umanității rătăcite de magie”. Și iarăși: „Pentru Lucien Lévy-Bruhl, societățile primitive sînt despărțite

1. Ediție nouă la Chicago, în 1970, traducere franceză: *Rois et courtisans*, Paris, Seuil, 1978, cu o remarcabilă introducere a lui Rodney Needham.

2. Atacurile acestea pot fi de o negativitate sistematică, tinzînd uneori spre scandalos. Vezi articolul ce i-a fost consacrat în *Encyclopaedia Universalis*, t. VII, 1968, pp. 372-373.

de noi prin organizarea lor mentală: gîndirea lor, alcătuită altfel decît a noastră, este de natură mistică; ea e condusă de o «lege de participare» ce o face indiferentă la logica non-contradicției pe care se sprijină întregul nostru sistem de gîndire... Aflată într-un acord profund cu aceea a lui Frazer, opera sa ne apare azi ca participînd la o operație de izolare a gîndirii sălbatice»¹.

Nu cred că voltairianul Marc Bloch, față de rousseauistul Lévy-Strauss, va fi avut conștiința că participă la vreo operație de acest gen. Va fi avut cel mult o oarecare compătimire pentru credulitatea strămoșilor noștri.

Astăzi, mai rămîne încă, în mare parte, de exploatat și de dezvoltat acel mare stoc de idei rămase noi, pe care le cuprind *Regii taumaturgi*: studii riturilor, al imaginilor și al gesturilor societăților istorice.

Spre o nouă istorie politică

Mai mult însă decît istoria mentalităților – deja bine defrișată și într-o măsură oarecare chiar încurcată – marea cale pentru mîine oferită în mod explicit de Marc Bloch este aceea a unei noi istorii politice.

În planul dosarelor acesteia, așa cum ni l-a lăsat Marc Bloch (și pe care l-a clarificat fiul său, Etienne), diferitele teorii ale originii puterii regale, în loc să se contrazică, par să se succedă în timpul istoriei, semănînd întrucîtva cu ideile lui Hocart. Mai întîi, regalitatea sacră, cu legenda ei, cu „superstițiile”, cu miruirea, încoronarea și însemnele ei, apoi „teoria contractului” născută din feudalitate, dar desprinzîndu-se de ea, în sfîrșit, noul drept electoral și regimul parlamentar. Și prin toate acestea trece firul conducător al „chestiunilor profunde”, căutarea unei istorii totale a puterii, sub toate formele și cu toate instrumentele sale. O istorie a puterii, în care ea să nu fie separată de bazele sale rituale și nici lipsită de imaginile și reprezentările sale. Ca să înțelegem regalitatea taumaturgică a societății feudale din Franța și din Anglia, trebuie, dacă pot îndrăzni s-o spun, să introducem producția simbolicului în modul de producție feudal.

Mesajul lui Marc Bloch pentru mîine este chemarea la revenirea istoriei politice², dar o istorie politică reînnoită, o *antropologie politică istorică*, al cărei prim și mereu tînăr model vor fi *Regii taumaturgi*.

Jacques Le Goff

1. Articolul *Théories de l'interprétation des mythes*, in *Dictionnaire des mythologies*, ed. de Y. Bonnefoy, t. I, Paris, Flammarion, 1981, pp. 568-573.

2. J. Le Goff, „Is Politics still the Backbone of History?”, in *Historical Studies Today*, ed. F. Gilbert și St. R. Graubard, New York, 1972, pp. 337-355.

Cuvînt înainte

Puține cărți vor fi meritat în aceeași măsură precum cea de față să fie numite opera prieteniei: într-adevăr, n-am oare dreptul să-i numesc prieteni pe toți colaboratorii benevoli, care au acceptat să mă ajute, unii dintre ei cu o amabilitate cu atît mai admirabilă cu cît nici măcar nu se adresa persoanei mele, fiindcă nu mă văzuseră niciodată? Împrăștierea extremă a surselor, complexitatea problemelor pe care eram constrîns să le ating mi-ar fi făcut sarcina de-a dreptul imposibilă, dacă n-aș fi întîlnit ajutoare prețioase, într-un număr atît de mare. Roșesc, gîndindu-mă la toți profesorii sau colegii din Strasbourg, Paris, Londra, Tournai, Bologna, din Washington sau din alte părți, pe care i-am deranjat, cerîndu-le cîte o informație sau o sugestie și care mi-au răspuns totdeauna cu graba cea mai delicată. N-aș putea să le mulțumesc tuturor aci, unul cîte unul, decît cu riscul de a impune răbdării cititorului o listă infinit prea lungă. De altfel, bunătatea lor a fost prea dezinteresată, pentru ca ei să se supere că le trec numele sub tăcere – cel puțin în acest *Cuvînt înainte*. Socotesc totuși că nu mi-aș face o adevărată datorie, dacă nu mi-aș exprima încă de pe acum, în chip special, recunoștința față de bibliotecarii sau arhiviștii care au binevoit să mă ghideze prin depozitele lor: Dl. Hilary Jenkinson la Record Office, Dni. Henri Girard, André Martin și Henri Moncel la Biblioteca Națională, Dl. Gaston Robert la Arhivele din Reims; dacă n-aș arăta fără întîrziere cîte informații utile am datorat bunăvoinței arătate de Miss Helen Farquhar și de Reverendul E.-W. Williamson; dacă n-aș aminti, în fine, cît de mulți pași greșiți, pe un teren pe care-l simțeam alunecos, mi-au fost cruțați datorită ajutorului aproape zilnic pe care a consimțit să mi-l acorde un istoric al medicinei deosebit de competent, doctorul Ernest Wickersheimer. Fie-mi îngăduit, de asemenea, să exprim respectuoasa mea grațitudine Institutului Franței care, deschizîndu-mi Casa din Londra, mi-a ușurat accesul la arhivele și bibliotecile engleze.

M-am simțit însă înconjurat de simpatii active mai cu seamă în Facultatea noastră de Litere, unde organizarea și obiceiurile de viață sînt atît de prielnice muncii în comun. În special colegii mei Lucien Febvre și Charles Blondel vor regăsi prea mult din ei înșiși în anumite pagini din cele ce vor urma, pentru ca să le pot mulțumi altfel decît semnalîndu-le, cu toată prietenja, acele împrumuturi făcute înseși propriei lor gîndiri¹.

Cînd publici o lucrare ca aceasta, ar fi prezumțios să vorbești despre o a doua ediție. E îndreptățit măcar să ai în vedere posibilitatea unor adaosuri. Principalul cîștig pe care-l aștept din partea cercetărilor mele e acela de a atrage atenția asupra unei categorii de probleme prea neglijate pînă

1. Datorz o recunoștință cu totul aparte și colegilor mei P. Alfarc și E. Hoepffner care, printre alte forme de sprijin, au binevoit, împreună cu L. Febvre, să-mi dea concursul la corectură.

acum. Printre persoanele care mă vor citi, multe vor fi, fără îndoială, șocate de unele erori și mai ales de unele omisiuni; există un gen de lucrări pe care ar urma să le păstrăm veșnic în portofoliu, dacă am vrea să ne silim să evităm în ele nu doar lacunele neprevăzute, dar chiar și cele pe care le presimțim, fără să le putem completa; lucrarea pe care o prezint astăzi publicului e din această categorie. Aș fi mereu profund recunoscător cititorilor mei dacă mi-ar semnala unele erori și lipsuri, în modul care li se va părea mai convenabil. Nimic n-aș socoti mai agreabil decât să văd prelungindu-se astfel o colaborare căreia cartea de față, în forma ei actuală, îi datorează de pe acum atât de mult.

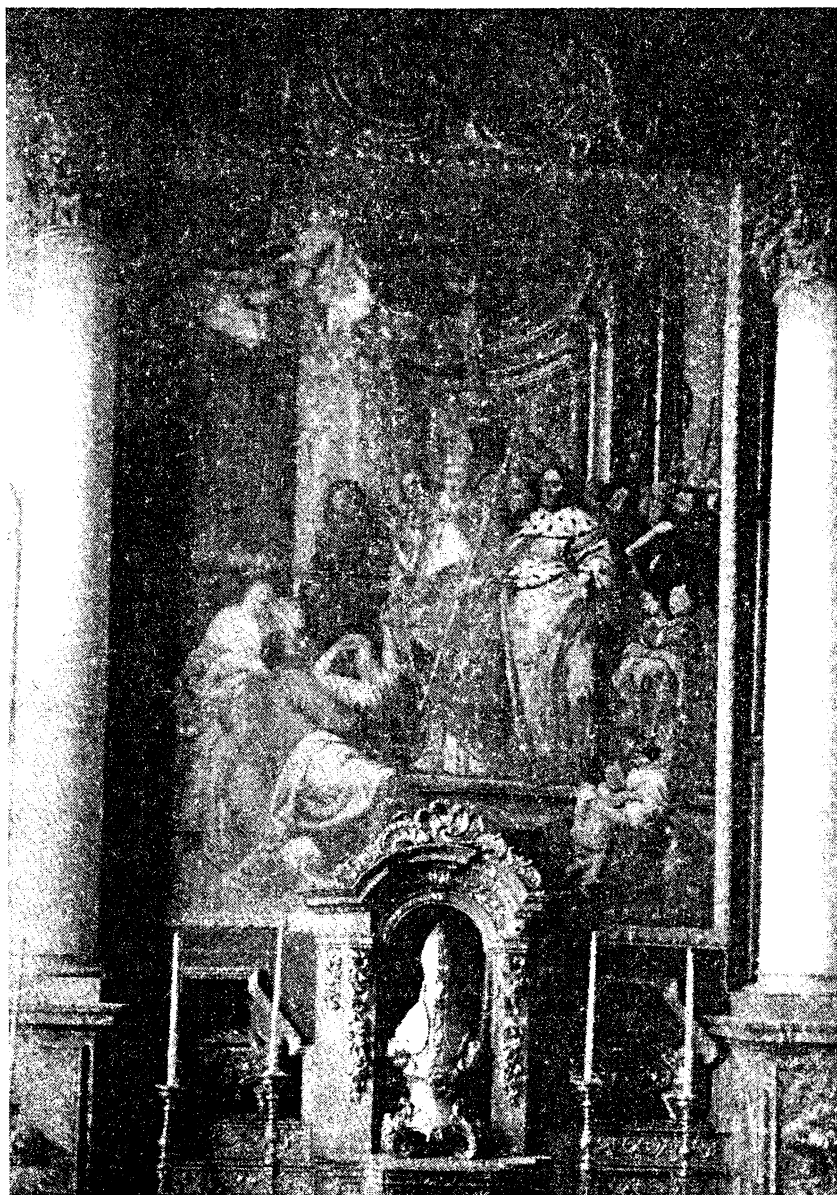
Marlotte, 4 octombrie 1923.

Recitind, în timpul corecturii, aceste câteva rînduri de mulțumire, nu mă pot resemna să le las așa cum sînt. Lipsesc două nume, pe care un fel de pudoare sentimentală, prea sfioasă poate, mă împiedicase să le scriu; astăzi nu mai pot suporta să le văd trecute sub tăcere. Probabil că n-aș fi avut niciodată ideea acestor cercetări, fără strînsa comunitate intelectuală, în care am trăit încă de mult, cu fratele meu. Medic, și pasionat de arta sa, el m-a ajutat să reflectez asupra cazului regilor-medici; atras spre etnografia comparată și spre psihologia religioasă, cu un gust deosebit de viu – în imensul domeniu, pe care curiozitatea lui neobosită îl străbătea parcă jucîndu-se, acestea erau, pentru el, niște terenuri de predilecție – m-a ajutat să înțeleg interesul marilor probleme pe care le ating aci în treacăt. Partea cea mai bună din formația mea de istoric am datorat-o tatălui meu; lecțiile sale, începute încă din copilăria mea, m-au marcat cu o pecete pe care aș vrea-o de neșters. Cartea de față n-a fost cunoscută de fratele meu decât în stare de schiță și aproape numai de proiect. Tatăl meu a citit-o în manuscris; nu o va mai vedea tipărită. Aș socoti că m-aș sustrage pietății filiale și fraterne, dacă n-aș aminti aci memoria acestor două ființe dragi; doar amintirea și pilda lor îmi vor putea servi de azi înainte ca îndreptar.

28 decembrie 1923.



O Marculte tuus medicaris cum scrofulosis :
 Quos edignis preceperis partibus icoluas .
 Ambigeras scrofulas fratribus esse patienti
 Nolle pari fratribus (se tribuente) medere .
 Miraris igitur qui tantis sepe conulas :
 Assisteris meritis laudis adire palam .



Pl. II. *Un rege al Franței și Sfântul Marcoul vindecă scrofuloșii*. Tablou din altar, a doua jumătate a secolului al XVII-lea, atribuit lui Michel Bouillon; Tournai, biserica Saint-Brice. Foto J. Messiaen.

REPRESENTATION AV NATUREL, COMME LE ROY TRESCHRESTIEN
HENRY III. ROY DE FRANCE ET DE NAVARRE TOUCHE LES ESCROUVILLES



Pl. III. *Henric al IV-lea, regele Franței, atinge scrofulule.* Gravură executată cu acul de agravat, între 1594 și 1610. Colecția Hennin, Biblioteca Națională, Paris. Foto©Bibl. Națională.



Pl. IV. *Carol al II-lea, regele Angliei, atinge scrofulele.* Gravură executată cu de gravat de Robert White; frontispiciu din J. Browne, *Charisma Basilikon*, 1 ©British Library, Londra. Foto Ray Gardner.

Bibliografie

În cele ce urmează se vor putea găsi două categorii de indicații bibliografice.

Unele, de departe cele mai puțin numeroase, alcătuind secțiunea I, se referă la regalitate în general sau la regalitățile franceză și engleză în special, și sînt făcute pentru a fi citate în mai multe rînduri în cursul expunerii mele; acestea nu au alt scop decît să ușureze trimerile; n-am avut cîtuși de puțin intenția să dau asupra acestui aspect o bibliografie cu caracter exhaustiv – și nici măcar o bibliografie *selectată*. În cazul fiecărei cărți sau informații, atunci cînd era nevoie, am indicat între paranteze paginile care privesc în chip particular regalitatea taumaturgică.

Indicațiile de al doilea ordin – secțiunea a II-a și următoarele – se referă mai precis la puterea vindecătoare și – în secțiunea a VII-a – la o altă formă de credință în caracterul miraculos al regilor, care a fost superstiția „semnului” regal. Le-am făcut cît mai complete cu putință – totuși nu absolut complete. Prin această limitare, nu înțeleg numai să las deoparte omisiunile involuntare pe care, fără îndoială, a trebuit să le comit. În perfectă cunoștință de cauză, am lăsat la o parte cîteva articole rare de revistă, care îmi s-au părut prea neînsemnate ca să merite efortul de a le menționa. O asemenea intervenție de curățire era indispensabilă într-un subiect care a oferit dintotdeauna o prea mare atracție amatorilor de „curiozități” istorice, ca să nu-i fi tentat uneori, mai ales în Anglia, pe unii scriitori mai degrabă îndrăzneți ori naivi decît competenți. Am procedat cu multă discreție. Mi-am amintit că adeseori, în cursul cercetărilor mele, o notă scurtă, al cărei fond era lipsit de ecou, mi-a oferit o referință prețioasă; cînd izvoarele sînt atît de împrăștiate, lucrătorul cel mai puțin experimentat trebuie să fie binevenit, dacă adaugă la dosar un text inedit¹.

Am inclus în această bibliografie, pe lîngă lucrările consacrate special puterii taumaturgice sau semnului regal, un mare număr de cărți și articole care, tratînd subiecte mai generale, furnizau ocazional indicații utile asupra uneia sau alteia din cele două manifestări ale unei aceleiași idei; am făcut-o, menționînd de fiecare dată paginile ce trebuiau consultate. Lucrările de acest gen nu sînt totdeauna și cele mai puțin prețioase. Am lăsat deoparte, bineînțeles, tot ceea ce nu reprezenta decît o simplă aluzie la niște fapte deja bine cunoscute și, de altfel, lipsite de vederi originale.

Am marcat cu un asterisc cîteva lucrări cărora nu le cunosc decît titlurile; era important să le semnalez cercetătorilor; ei le vor putea descoperi, eventual, în niște colecții la care eu nu am avut acces.

Ordinea urmată în interiorul fiecărei subdiviziuni este, în principiu, cea alfabetică a numelor de autori (sau a titlurilor, pentru scrierile anonime). N-am făcut excepție decît în secțiunea a III-a, unde sînt recenzate lucrările despre atingerea scrofulor, publicate înainte de începutul secolului al XIX-lea. Acolo,

1. Adaug că excelentele articole publicate de Miss H. Farquhar sub titlul de *Royal Charities* (v. *infra*, IV, § 3) au făcut inutil tot ceea ce fusese scris înaintea lor despre numismatica atingerii engleze; ele mi-au permis să elimin mai multe lucrări mai vechi care n-ar fi făcut decît să-mi încarce inutil listele.

am adoptat clasificarea cronologică; m-am gândit să dau astfel un tablou mai fidel al dezvoltării unei literaturi a cărei evoluție interesează, în primul rând, istoria credinței în miracolul regal.

Ca să fiu concis, am suprimat orice fel de indicații despre format, când era vorba de volume în-8°, și orice indicație de loc, când intrau în discuție volume publicate la Paris. Aceeași regulă va fi urmată în cazul referințelor, în tot cursul cărții.

I. LUCRĂRI GENERALE DESPRE REGALITATE

- John Neville Figgis, *The divine right of the kings*; ed. a 2-a, Cambridge, 1914.
 J.-G. Frazer, *The Golden Bough*; 12 vol., ed. a 3-a, Londra, 1922; Part I, *The magic art and the evolution of Kings*, I, pp. 368-371; cf. Part II, *Taboo and the perils of the soul*, p. 134.
 J.-G. Frazer, *Lectures on the early history of Kingship*; Londra, 1905 (în special p. 126); traducere franceză sub titlul: *Les origines magiques de la royauté*, 1920, pp. 135-137.
 Frantz Funck-Brentano, *L'ancienne France, Le Roi*; 1912 (în special pp. 176-181).
 J. Hitier, *La doctrine de l'absolutisme*; *Annales de l'Université de Grenoble*, XV (1903).
 Fritz Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter: Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*; Leipzig, 1914 (cf. recenzia mea, *Revue Historique*, CXXXVIII (1921), p. 247).
 G. Lacour-Gayet, *L'éducation politique de Louis XIV*; 1898.
 Hans Schreuer, *Die rechtlichen Grundgedanken der französischen Königskrönung*; Weimar, 1911.

II. PUTEREA VINDECĂTOARE A REGILOR : BIBLIOGRAFII

- Ulysse Chevalier, *Topobibliographie*, I; in 4°, 1894-99, la cuvîntul *Écrouelles* (a se vedea și cuvîntul *Corbeny* și în *Biobibliografie* II, ed. a 2-a, 1907, cuvîntul (st) *Marcoul*).
Index Catalogue of the Surgeon General's Office U. S. Army, XII, in 4°, Washington, 1891, la cuvîntul *Scrofula*, pp. 793 și urm. și mai ales 805 și urm.; *Second Series*, XV, 1910, p. 347.
 Alphonse Pauly, *Bibliographie des sciences médicales*; 1874, col. 1092-94.
 Julius Rosenbaum, *Addimenta ad Lud. Choulant Bibliothecam medico-historicam*; Halle, 1842-1847, I, p. 43, II, pp. 63-64.

III. ATINGEREA SCROFULELOR : LUCRĂRI ANTERIOARE SECOLULUI AL XIX-LEA

1. Lucrări franceze

- Vincentius Cigauld, *Allegationes super bello ytalico*; 1512, ultimul capitol p. XXXIX, v°; repărit în V. Cigauld, *Opus laudabile et aureum* [1516].
 Johannes Ferraldus (J. Ferrault), *Insignia peculiaris christianissimi Francorum regni, numero viginti, seu totidem illustrissimae Francorum coronae prerogativae ac preeminentiae*, 1520; „Ius quartum” pp. 45-47.
 Jacques Bonaud de Sauset, *Panegyricus ad Franciam Franciaeque regem*, ca apendice la Joannes de Terra Rubea, *Contra rebelles suorum regum* (trei tratate editate de Bonaud însuși); Lyon, 1526, p. CX v°.
 Carolus Degrasalius (Ch. de Grassaille), *Regalium Franciae jura omnia*; Lyon, 1538, lib. I, pp. 62-65.
 Bartholomeus Faius (B. Faye d'Espeisse), *Energumenicus*; 1571, pp. 154-156.
 Stephanus Forcatulus (Et. Forcatel), *De Gallorum imperio et philosophia libri VII*; Lyon, 1595, pp. 128-132.

- H. Morus (Meurier), *De sacris unctionibus libri tres*; 1593, pp. 260-262.
- Andreas Laurentius (A. du Laurens), *De mirabili strumas sanandi vi solis Galliae Regibus Christianissimis divinitus concessa*; 1609¹.
- Anfré Favyn, *Histoire de Navarre*; fol. 1612, pp. 1055-1063.
- I. Barbier, *Les miraculeux effets de la sacrée main des Roys de France Tres-Chrestiens: pour la guarison des Malades et conversion des Heretiques*; 1618.
- P. de l'Ancre, *L'incrédulité et mescreance du sortilege plainement convaincue*; in 4°, 1622, pp. 156-173.
- Michael Mauclerus (M. Mauclerc), *De monarchia divina, ecclesiastica et seculari christiana, deque sancta inter ecclesiasticam et secularem illam coniuratione, amico respectu, honoreque reciproco, in ordine ad aeternam non omissa temporali felicitatem*; fol. 1622, lib. VII, cap. X, col. 1565-1569.
- Hippolyte Raulin, *Panegyre orthodoxe, mystérieux et prophetique sur l'antiquité, dignité, noblesse et splendeur des fleurs de lys*; 1625, pp. 116-180.
- René de Ceriziers, S. J., *Les heureux commencemens de la France chrestienne sous l'apostre de nos roys S. Remy*; in 4°, Reims, 1633, pp. 190-206.
- Besian Arroy, *Questions décidées, sur la Justice des Armes des Rois de France, sur les Alliances avec les heretiques ou infidelles et sur la conduite de la Conscience des gens de guerre*; 1634, pp. 39-46.
- [Daniel de Priezac], *Vindiciae gallicae adversus Alexandrum Patricium Armacanum, theologum*; 1638, pp. 60-65.
- Louis Maimbourg S. J., *De Galliae regum excellentia, ad illud D. Gregorii Magni: quanto caeteros homines Regia dignitas antecedit; tanto caeterarum gentium Regna Regni Francici culmen excedit, Panegyricus in solemnibus Rhotomag. gymnasi comitiis... dictus XIII Kal. Decemb. anno 1640*; in 4° redus, Rouen, 1641, pp. 26-34.
- Don Guillaume Marlot, *Le Theatre d'honneur et de magnificence préparé au sacre des roys*; in 4°, Reims, 1643; ed. a 2-a, 1654, pp. 710-724 și 757-760.
- Guillaume du Peyrat, *L'histoire ecclesiastique de la Cour ou les antiquitez et recherches de la chapelle et oratoire du Roy de France*; in 4°, 1645, pp. 793-819.
- Theodore și Denys Godefroy, *Le ceremonial François*; 2 vol., folio, 1649.
- Jean Baptiste Thiers, *Traité des superstitions*; in-12, 1679, pp. 424-441 (cap. XXXVI); ed. a 4-a sub titlul *Traité des superstitions qui regardent les sacremens*, I; in-12, 1777, pp. 431-462 (cartea VI, cap. IV).
- Menin, *Traité historique et chronologique du sacre et couronnement des rois et reines des France*; ed. a 2-a, in-12, Amsterdam, 1724 (prima e din 1723), pp. 323-329.
- [Regnault, chanoine de Saint-Symphorien de Reims], *Dissertation historique touchant le pouvoir accordé aux Rois de France de guerir des Ecrouelles, accompagné (sic) de preuves touchant la verité de la sainte Ampoule*; ca urmare la *Histoire des sacres de nos rois*, de același autor; Reims, 1722.
- Pierre Le Brun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses*; ed. nouă, a 2-a, in-12, 1750, pp. 112-135.
- Oroux, *Histoire ecclésiastique de la cour de France*; in 4°, 1776, pp. 180-184².

1. Pentru edițiile succesive ale acestei lucrări și ale traducerilor sale, ca și pentru biografia autorului ei, cf. E. Turner, *Bibliographie d'André du Laurens... avec Quelques remarques sur sa biographie*; *Gazette hebdomadaire de médecine et de chirurgie* XXVII (1880), pp. 329, 381, 413.
2. Lucrarea lui René Moreau, *De manu Regia, oratio panegyrica et inauguralis habita in collegio Cameracensi regio*, Paris, 1623, citată de Rosenbaum, I, p. 43 și de Pauly, col. 1092, în legătură cu atingerea, este în realitate un panegiric al lui Ludovic al XIII-lea, în care atingerea nu se menționează decât în mod accidental. (p. 5 și mai ales pp. 18-19).

2. Lucrări engleze

- William Tooker, *Charisma sive donum sanationis seu explicatio totius quaestionis de mirabilium sanitatum gratia, in qua praecipue agitur de solenni et sacra curatione strumae, cui Reges Angliae rite inaugurati divinitus medicati sunt et quan serenissima Elizabetha, Angliae, Franciae et Hiberniae Regina, ex coelesti gratia sibi concessa, Applicatione manuum suarum, et contactu morbidarum partium, non sine Religiosis ceremoniis et precibus, cum admirabili et faelici successu in dies sanat*; in 4° redus, Londra, 1597.
- William Clowes, *A right frutefull and approved treatise for the artificiaall cure of that malady called in Latin, Struma, and in English the Evill, cured by Kynges and Queenes of England*; in 4°, Londra, 1602.
- , *To the Kings most Excellent Majesty The Humble Petition Of divers hundreds Of the Kings poore Subjects, Afflicted with that grievous Infirmitie Called the Kings Evill. Of which by his Majesties absence they have no possibility of being cured, wanting all meanes to gain accesse to his Majesty, by reason of His abode at Oxford*; Londra, Printed for John Wilkinson, Feb. 20, Anno Dom. 1643, plachetă [8 p.] (British Museum Thomason Tracts E 90 (6)¹).
- John Bird, *Ostenta Carolina, or the late Calamities of England with the Authors of them. The great happiness and happy government of K. Charles II ensuing, miraculously foreshewn by the Finger of God in two wonderful diseases, the Rekets and Kings-evil. Wherein is also proved, I that the rekets after a while shall seize in no more children but vanish by means of K. Charles II, II that K. Charles II is the last of Kings which shall so heal the Kings-evil*; in-4°, Londra, 1661.
- Χειρεξοχή, *The Excellency or Handywork of the Royal Hand*; f. redus in-4°, Londra, 1665.
- Richard Wiseman, *Severall Chirurgical Treatises*; Cartea IV: *A treatise of the King's Evil*, cap. I, *Of the Cure of the Evil by the King's touch*; ed. I, Londra, 1676; ed. a 6-a, 1734, I, pp. 392-397.
- J. Browne, *Adenochoiradelogia; or an anatomick-chirurgical treatise of glandules and strumae, or king's evil swellings; together with the royal gift of healing, or cure thereof by contact or imposition of hands, performed for above 640 years by our kings of England, continued with their admirable effects and miraculous events; and concluded with many wonderful examples of cures by their sacred touch*; Londra, 1684. (Partea a 3-a, intitulată *Charisma Basilikon or the Royal Gift of Healing Strumae or Kings-Evil*, este consacrată în mod special miracolului regal; este paginată aparte; în afara unei indicații contrare, citatele mele se referă la ea).
- Richard Carr, *Epistolae medicinales variis occasionibus conscriptae*; Londra, 1691, ep. XIV, pp. 152-158.
- , *A Letter from a genileman at Rome to his friend in London, giving an account of some very surprizing Cures in the King's Evil by the Touch, lately effected in the Neighbourhood of that City... Translated of the Italian*; pet. in-4°, Londra, 1721.
- William Beckett, *A free and impartial inquiry into the antiquity and efficacy of touching for the cure of the King's evil... Now first published in order to a complet confutation of that supposed supernatural power lately justified in a pamphlet, intituled A letter from a gentleman at Rome to his friend in London...*; pet. in-4°, Londra, 1722.
- Richard Blackmore, *Discourses on the Gout, a Rheumatism and the King's Evil*; in-12, Londra, 1726.

1. Pagina de titlu este reproducă de Ch. Cox, *The parish register of England (The Antiquary's Books)*, Londra [1910], p. 181.

- [Samuel Werenfels], *Occasional thoughts on the power of curing for the king's-evil ascribed to the kings of England*; in-4° red., Londra, 1748 (cu titlu și paginare separate, alcătuiește partea a doua a broșurii intitulată *A Dissertation upon superstition in natural things*; in-4° red., Londra, 1748).
- *John Badger, *Cases of Cures of the King's Evil perfected by the royal touch*; Londra, 1748 (indicat în *Notes and Queries*, 3th series I (1862), p. 258; se pare că lipsește la Muzeul Britanic).
- [John Douglas], *The Criterion or Miracles examined with a view to expose the pretensions of Pagans and Papists to compare the miraculous Powers recorded in the New Testament with those said to subsist in Later Times, and to shew the great and material Difference between them in Point of Evidence: from whence it will appear that the former must be True, and the latter may be False*; in-12, Londra, 1754, pp. 191-205.

3. Lucrări compuse de scriitori străini de Anglia și de Franța

- Martin Delrio S. J., *Disquisitionum magicarum libri sex* Lib. I, cap. III, Qu. IV, Mainz, 1606 I, pp. 57-65¹⁾; de completat asupra câtorva puncte cu ed. din 1624, in-4°, Mainz, pp. 24-27.
- C. Wieselgreen, *The Kings Evil, Zwei gleichzeitige Berichte*; *Archiv für Kulturgeschichte*, XII (1916), pp. 410-411 (relatări ale călătorilor suedezi Rosenhane – la Londra, 1629- și Gyldenstolpe – la Versailles, 1699).
- Alexander Patricius Armacanus [Jansenius], *Mars Gallicus seu des iustitia armorum et foederum regis Galliae libri duo: editio novissima* (ed. a 2-a) fără loc., 1636, lib. I, c. 13, pp. 65-72 (prima ediție, fol. 1635).
- Doctor Francisco Marti y Viladamor, *Cataluna en Francia Castilla sin Cataluna y Francia contra Castilla. Panegyrico glorioso al christianissimo monarca Luis XIII et Iusto*; Barcelona, 1641, cap. XI, pp. 81-84.
- Philippus Camerarius, *Operae horarum subcisivarum sive meditationes historicae; Centuria tertia*, cap. XLII, *De peculiaribus donis Regum et Principum nonnullorum sanandi aegrotos et peculiaribus eorum notis*; in-4°, Frankfurt, 1644, pp. 143-146²⁾; cf. traducerea franceză de S[imon] G[oulard]: *Le Troisième volume des meditations historiques de M. Philippe Camerarius*; in-4°, Lyon, 1610, pp. 171-175 (cu adaosuri).
- Johannes Jacobus Chiffletius (J.J. Chiflet), *De ampulla Remensi nova et avvurata disquisitio*; fol. Anvers, 1651 (în special pp. 57-58).
- Joannis Lazari Gutierrii (J.L. Gutierrez), *Opusculum de Fascino*; in-4°, Lyon, 1653, pp. 153-156.
- *Ge. Trinkhusius, *De curatione regum per contactum*; Iena, 1667 (indicat de Rosenbaum, *Addimenta* II, p. 64).
- Gaspar a Reies, *Elysus jucundarum quaestionum campus*; in-4°, Frankfurt am Main, 1670, qu. XXIV și XXVIII.
- Daniel Georgius Morhovieus (Morhof), *Princeps medicus*; plachetă mică in-4°, Rostock, 1665, 48 p.; reprodus în D.G. Morhofi, *Dissertationes academicae*; in-4°, Hamburg, 1699.
- Johannes Joachimus Zentgraff, *Disputatio prior de tactu Regis Franciae, quo strumis laborantes restituuntur*; plachetă mică in-4°, Wittenberg, 1667 (16 p.); *Disputatio posterior de tactu Regis Franciae*; plachetă mică in-4°, același loc și aceeași dată (16 p.).

1. Prima ediție 1593, folio, Mainz (nu am văzut-o).

2. Indic cea mai veche dintre edițiile pe care le-am consultat; prima ediție din *Troisième Centurie* a apărut la Frankfurt, în 1609 (cf. Meusel, *Bibliotheca Historica*, I, 2, Leipzig, 1784, p. 338); lucrarea, care a avut mare succes, a fost retipărită și tradusă în numeroase rînduri.

Johann Christian Luenig, *Theatrum ceremoniale historico-politicum*, II; in-4°, Leipzig, 1720, pp. 1015 și 1043-47.

*S. P. Hilscher, *De cura strumarum contactu regio facta*; in-4°, Iena, 1730¹.

IV. ATINGEREA SCROFULELOR : LUCRĂRI DE DUPĂ 1800

1. Generalități

Chr. Barfoed, *Haands Paalaeggelse (Medicinsk-Historiske Smaaskriften ved Vilhelm Maar*, 8); in-12, Copenhagen, 1914.

Joseph M. Batista y Roca, *Touching for the King's Evil; Notes and Queries*, 12th series III (1917), pp. 480-82.

*J. R. Billings, *The King's Touch for Scrofula; Proceedings of Charaka Club New York*, II.

Paulus Cassel, *Le roi te touche*; Berlin, 1864 (*ed. a 2-a, Berlin, 1878).

A. Chéreau și A. Delambre, *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, t. 32, 1885, articolul *Ecrouelles*, pp. 481-486.

L. Choulant, *Die Heilung der Skrofeln durch Königshand; Denkschrift zur Feier der fünfzigjährigen Amtsführung... J.A.W. Hedenus... hgg. von der Gesellschaft für Natur- und Heilkunde in Dresden*, Dresda, 1833.

Raymond Crawford, *The king's evil*; Oxford, 1911.

Ebstein, *Die Heilkraft der Könige; Deutsche mediz. Wochenschrift*, 1908, I, pp. 1104-1107.

Ebstein, *Zur Geschichte der Krankenbehandlung durch Handauflegung und verwandte Manipulation; Janus*, 1910, pp. 220-28 și 1911, pp. 99-101.

E. Gurlt, *Geschichte der Chirurgie und ihrer Ausübung*; 3 vol., Berlin, 1898, I, pp. 104, 108, 110; II, pp. 139 și 87L; III, pp. 570.

L. Landouzy, *Le Toucher des Ecrouelles. L'Hôpital Saint-Marcoul. le Mal du Roi*; in-4°, 1907 (tipărit pentru sesiunea din Reims a Asociației franceze pentru Întărirea științelor; dezvoltare a unui articol mai scurt, apărut în *Presse Médicale*, 10 mai 1905).

*M. A. Starr, *The king's evil and its relation to psychotherapy; Medical Record New-York*, 1917 și 1918.

2. Lucrări despre ritul francez

E. Brissaud, *Le mal du roi; Gazette hebdomadaire de médecine et de chirurgie*, XXII (1885), pp. 481-92.

Dr. Cabanès, *Remèdes d'autrefois*; seria 2-a, in-12, 1913, pp. 5-74.

Abbé Cerf, *Du toucher des écrouelles par les rois de France; Travaux Acad. Reims*, XLIII (1865-66), pp. 224-288.

Alfred Franklin, *Les rois de France et les écrouelles; Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière*, IV (1891), pp. 161-166; articol reprodus în A. Franklin, *La vie privée d'autrefois, Les médecins*; in-12, 1892, pp. 254-268.

A. Jal, *Dictionnaire critique de biographie et d'histoire*, la cuvîntul *Ecrouelles*, ed. a 2-a, 1872, pp. 522-3.

C. Leber, *Des cérémonies du sacre*, 1825, pp. 447-461 și 523-524.

Ad. Lecocq, *Empiriques, somnambules et rebouteurs beaucerons*; Chartres, 1862, pp. 11-19.

1. Rosenbaum, *Addimenta*, II, p. 64, citează ca avînd legătură cu atingerea sau cel puțin cu puterea vindecătoare a regilor, lucrarea următoare: Mich. Bernh. Valentin, *De herniis arcano regis Galliarum absque sectione curandis*, Giessen, 1697; probabil că trebuie s-o identificăm cu *Disputatio VI: De nova herniarum cura*, conținută în *Polychresta exotica* de Michael Bernhardus Valentinus, in-4°, Frankfurt, 1700; este vorba aici despre un remediu pentru hernie, denumit *secretul Regelui*, simplă rețetă farmaceutică, avînd o denumire destinată să frapeze imaginația maselor, dar fără nici o legătură cu miracolul regal.

- E. Marquigny, *L'attouchement du roi de France guérissait-il des écrouelles? Etudes religieuses, historiques et littéraires*, seria a 4-a, I (1868), pp. 374-90.
- Giovanni Martinotti, *Re taumaturghi: Francesco I a Bologna nel 1515; L'illustrazione Medica Italiana*, IV (1922), pp. 134-137.
- R. de Maulde-La-Clavière, *Les origines de la Révolution française au commencement du XVI-e siècle*; 1889, pp. 26-28.
- R. de Maulde-La-Clavière, *La diplomatie au temps de Machiavel*; 1892, I, pp. 52 și 60 (apărut și în 1893, sub titlul *Histoire de Louis XII; Deuxième partie: La diplomatie*, I).
- Roshem, *Les écrouelles, leur étiologie, leur traitement vers 1690; Paris Médical*, XIII (1923, nr. din 17 martie), *Variétés*, pp. VI-X.
- Karl Wenck, *Philipp der Schöne von Frankreich, seine Persönlichkeit und das Urteil der Zeitgenossen*; in-4°, Marburg, 1905, pp. 54-57.

3. Lucrări despre ritul englez

- William Andrews, *The doctor in history, literature, folklore etc.*; Hull și Londra, 1896, pp. 8-23.
- H. François-Delaborde, *Du toucher des écrouelles par les rois d'Angleterre; Mélanges d'histoire offerts à M. Ch. Bémont*, 1913¹.
- Helen Farquhar, *Royal Charities; The British Numismatic Journal*, XII (1916), pp. 39-135; XIII (1917), pp. 95-163; XIV (1918), pp. 89-120; XV (1919), pp. 141-184.
- Karl Feyerabend, *Bilder aus der englischen Kulturgeschichte: I. Die königliche Gabe; Die Grenzboten*, 1904, I, pp. 703-714 și 763-773.
- Fielding H. Garrison, *A Relic of the King's Evil in the Surgeon General's Library (Washington D.C.); Proceedings of the Royal Society of Medicine*, VII (1914), *Section of the History of Medicine*, pp. 227-234².
- Emanuel Green, *On the Cure by Touch, with Notes on some Cases in Somerset; Proceedings of the Bath Natural History and Antiquarian Field Club*, V (nr. 2, 1883), pp. 79-98.
- Edward Law Hussey, *On the cure of scrofulous diseases attributed to the royal touch; The Archaeological Journal*, X (1853), pp. 187-211; cf. *ibid.* p. 337.
- Thomas Lathbury, *A history of the convocation of the Church of England*; ed. a 2-a, Londra, 1853, pp. 428-439.
- W. E.H. Lecky, *History of England in the Eighteenth Century*; Londra, 1892, I, pp. 84-90.
- Cornelius Nicholls, *On the obsolete custom of touching for the King's Evil; The Home Counties Magazine*, XIV (1912), pp. 112-122.
- Thomas Joseph Pettigrew, *On superstitions connected with the history and practice of medicine and surgery*; Londra, 1844, pp. 117-154. *The royal cure for the King's Evil; British Medical Journal*, 1899, II, pp. 1182-1184; cf. *ibid.*, p. 1234.
- W. Sparrow Simpson, *On the forms of prayer recited „at the healing” or touching for the King's Evil; The Journal of the British Archaeological Association*, 1871, pp. 282-307.
- Archibald John Stephens, *The book of common prayer with notes legal and historical (Ecclesiastical history Society)*; in-4°, Londra, 1850, II, pp. 990-1005.

-
1. Articolul aceluiași autor, apărut sub titlul *Le toucher des écrouelles par les rois d'Angleterre; Bulletin soc. antiquaires de France*, 1913, pp. 86-88, este un fel de rezumat al celui din *Mélanges Bémont*.
 2. Un rezumat al acestui articol apăruse în germană sub titlul *Medizinisch-Historische Denkmäler des Königsübeis in der Medizinischen Bibliothek des Kriegsministeriums zu Washington; Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, VI (1913), pp. 113-116.

V. INELELE VINDECĂTOARE¹

- Raymond Crawford, *The blessing of cramp-rings. A chapter in the history of the treatment of epilepsy; Studies in the history and method of science*, edited by Charles Singer, I, Oxford, 1917, pp. 165-187.
- George F. Kunz, *Rings for the finger, from the earliest known times to the present*; Philadelphia și Londra, 1917, pp. 336 și urm.
- Hermentrude, *Cramp rings; Notes and Queries*, 5th series, IX (1878), p. 514.
- William Jones, *Finger-ring lore*; ed. a 2-a, Londra, 1890, pp. 522-526 (reproducere aproape textuală a articolului lui Waterton, indicat mai jos).
- J. Stevenson, *On cramp-rings; The Gentleman's Magazine*, 1834, I, pp. 48-50; reprodus în *The Gentleman's Magazine Library*, ed. G.-L. Gomme [t. III] *Popular Superstitions*, Londra, 1884, pp. 39-42.
- C.J.S. Thompson, *Royal Cramp and other medycynable rings*; plachetă, pet. in-4° red., Londra, 1921 (10 pp.).
- Edmund Waterton, *On a remarkable incident in the life of St Edward the Confessor, with Notices of Royal Cramp-Rings; The Archaeological Journal*, XXI (1864), pp. 103-113.

VI. SFÎNTUL MARCOUL ȘI PELERINAJUL DE LA CORBENY

- Balthasar Baedorf, *Untersuchungen über Heiligenleben der westlichen Normandie*; Bonn, 1913, pp. 24-42.
- Ed. de Bathélemy, *Notice historique sur le prieuré Saint-Marcoul de Corbeny; Soc. académique des sciences, arts... de Saint-Quentin*, seria a treia, XIII (1874-75), pp. 198-299.
- M.A. Benoit, *Un diplôme de Pierre Beschebien, évêque de Chartres: les reliques de Saint-Marcoul; Procès-verbaux, Soc. archéolog. Eure-et-Loir*, V (1876), pp. 44-55.
- Blat, *Histoire du pèlerinage de Saint Marcoul à Corbeny*; ed. a 2-a, in-12, Corbeny, 1853.
- Oudard Bourgeois, *Apologie pour le pèlerinage de nos roys à Corbeny au tombeau de S. Marcoul, abbé de Nanteuil, contre la nouvelle opinion de Monsieur Faroul, licencié aux droits, doyen et official de Mantes*; in-4°, Reims, 1638².
- H. M. Duplus, *Histoire et pèlerinage de Saint Marcoul*; in-18, Dijon, 1856.
- Simon Faroul, *De la dignité des roys de France et du privilege que Dieu leur a donné de guarir les escroüelles: ensemble la vie de saint Marcoul abbé de Nantueil*; 1633.
- Charles Gautier, *Saint Marcoul ou Marculphe abbé de Nanteuil, sa vie, ses reliques, son culte...*; in-16, Angers, 1899.
- Emile H. van Heurck, *Les drapelets de pèlerinage en Belgique et dans les pays voisins. Contribution à l'iconographie et à l'histoire des pèlerinages*; in-4°, Anvers, 1922.
- Abbé Ledouble, *Notice sur Corbeny, son prieuré et le pèlerinage à Saint-Marcoul*; Soissons, 1883.
- La Poulle, *Notice sur Corbeny, son prieuré et le pèlerinage de Saint Marcoul*; Soissons, 1883.

1. Se cuvine să notăm că mai multe dintre lucrările recenzate mai sus, în secțiunile III și IV, conțin ocazional unele indicații cu privire la inelele vindecătoare.
2. E. de Barthélemy, în a sa *Notice historique sur le prieuré Saint-Marcoul*, scrie (p. 210): „Oudard Bourgeois a publicat, în același an, o a doua lucrare: *Traité des droits, privileges et immunités de l'église et monastere de Corbeny*, in-12, 1638”. N-am putut descoperi această carte, pe care Biblioteca Națională nu o posedă. Nu s-a produs oare vreo confuzie în mintea lui E. de Barthélemy? Ca și mine, abatele Ledouble (*Notice sur Corbeny*, p. 131) a căutat *Tratatul* și nu l-a găsit.

- Notice sur la vie de Saint Marcoul et sur son pèlerinage à Archelange*; in-16, Cîteaux, 1879.
- C.J. Schépers, *Le pèlerinage de Saint-Marcoul à Grez-Doiceau (canton de Wavre)*; *Wallonia*; t. VII (1899), pp. 177-183.
- Louis Texier, *Extraict et abrégé de la vie de S. Marcoul Abbé*; plachetă, Saumur, 1648, 8 p. (în continuare la *Discours touchant la fondation de la chapelle Nostre-Dame de Guarison à Russé*).

VII. „SEMNUȚ REGAL”¹

- Otto Geissler, *Religion und Aberglaube in den mittelenglischen Versromanzen*; Halle, 1908, pp. 73-74.
- H. Grauert, *Zur deutschen Kaisersage*; *Histor. Jahrbuch*, XIII (1892), pp. 122 și 135-136.
- Ferdinand Lot, *La croix des royaux de France*; *Romania*, XX (1891), pp. 278-281 (cu o notă de Gaston Paris).
- Pio Rajna, *Le origini dell'epopea francese*; Florența, 1884, cap. XII, pp. 294-299.
- Antoine Thomas, *Le „signe royal” et le secret de Jeanne d'Arc*; *Revue Historique*, CIII (1910), pp. 278-282.

VIII. NOTĂ PRIVITOARE LA CITATELE DIN DOCUMENTE MANUSCRISE ȘI LA CRONOLOGIE

Abrevierile următoare fac trimiteri la principalele depozite la care se referă trimiterile:

- Arch. Nat.: Archives Nationales
 Bibl. Nat.: Bibliothèque Nationale
 Brit. Mus.: British Museum
 E. A.: fondul zis *Exchequer Accounts* de la Public Record Office din Londra
 R. O.: Record Office din Londra (alte fonduri decît *Exchequer Accounto*).

Atunci cînd nu există o mențiune contrară, toate datele sînt aduse la scara noului stil (începutul anului la 1 ianuarie). Datele engleze anterioare lui 14 sept. 1752 (întocmai, bineînțeles, ca și datele franceze dinainte de 20 dec. 1582) sînt indicate după calendarul iulian.

1. De adăugat la această listă, ca lucrare veche, cartea lui Camerarius, *Operae horarum subcistivarum*, recenzată mai sus, III, §3.

Introducere

„Acest rege e un mare magician”,
(Montesquieu, *Scrisori persane*, I, 24.)
„Singurul miracol care a rămas veșnic în
religia Creștinilor și în casa regală a Franței...”
(Pierre Mathieu, *Istoria lui Ludovic al XI-lea,*
regele Franței, 1610, p. 472.)

La 27 aprilie 1340, fratele François, din ordinul predicatorilor, episcop în orașul Bisaccia, din provincia Neapole, capelan al regelui Robert de Anjou și, în acel moment, ambasador al regelui Angliei Eduard al III-lea, s-a înfățișat înaintea dogelui Venetiei¹. Tocmai izbucnise între Franța și Anglia lupta dinastică, ce avea să devină Războiul de o sută de ani; ostilitățile începuseră; dar campania diplomatică se mai prelungea. Cei doi regi rivali căutau alianțe în toate părțile Europei. Fratele François era însărcinat de stăpînul său să ceară sprijinul venețienilor și intervenția lor prietenească pe lîngă genovezi. Am păstrat un rezumat din discursul său². El lauda aici, după cum se cuvine, tendințele pașnice ale suveranului englez. „Prea serenisimul prinț Eduard”, dorind cu ardoare să evite masacrul unei mulțimi de creștini nevinovați, îi scrisese – dacă ar fi să-l credem – lui „Filip de Valois, care își zice rege al Franței”, ca să-i propună trei mijloace, la alegere, de a hotărî între ei doi soarta marei dispute, fără război; mai întîi, lupta într-un turnir, adevărată judecată a lui Dumnezeu, fie sub forma unui duel între cei doi pretendenți înșiși, fie sub aceea a unei lupte mai ample între două grupe de șase pînă la opt fideli; sau una dintre cele două încercări următoare (citez textual): „Dacă Filip de Valois este, așa cum susține, adevărat rege al Franței, atunci s-o demonstreze, expunîndu-se unor lei înfometați; fiindcă lei nicicînd nu vatămă un rege adevărat; sau să împlinească miracolul vindecării unor bolnavi, așa cum au obiceiul să-l îndeplinească ceilalți regi adevărați” – de subînțele, fără îndoială, ceilalți regi

1. În legătură cu acest personaj, apare o mică dificultate. Documentul venețian citat mai jos, n. 2, îl numește Ricardo: „fratrii Ricardo Dei gratia Bisaciensis episcopus incliti principis domini regis Roberti capellano et familiari domestico”. Dar în 1340, episcopul de Bisaccia, care era un predicator și, în consecință, un „frate” se numea François: cf. Eubel, *Hierarchia catholica*, ed. a 2-a, 1913 și Ughelli, *Italia sacra*, t. VI, in-4°, Veneția, 1720, col. 841. Nu ne putem deloc îndoii că fratele François a fost cel care a luat cuvîntul în fața dogelui; scribul venețian va fi făcut undeva o greșeală de scriere sau de citire (falsă interpretare a unei inițiale?); am socotit că trebuie s-o repar.
2. Veneția, Archivio di Stato, Commemoriali, vol. III, p. 171; analizat în *Calendar of State Papers, Venice*, I, nr. 25. Datorez o copie a acestei piese curioase amabilității extreme a d-lui Cantarelli, profesor la Universitatea din Roma. În E. Deprez, *Les préliminaires de la Guerre de Cent Ans*, 1902 (*Bibl. Athènes et Rome*), nu este menționată solia episcopului din Bisaccia. Analiza din *Calendar* nu e lipsită de erori; ea traduce *comitatum de Pontius in Picardiam* (Ponthieu): *the counties... of Pontoise*.

adevărați ai Franței. „În caz de nereușită, el se va recunoaște nedemn de regat”. Filip – tot după mărturia fratelui François – a respins, „în trufia lui”, aceste sugestii¹.

Ne putem întreba dacă Eduard al III-lea le-a făcut într-adevăr, vreodată. Dosarul negocierilor anglo-franceze ne-a parvenit într-o stare destul de bună; nu se află în el nici urmă de scrisoarea rezumată de episcopul din Bisaccia. Poate că acesta din urmă, vrînd să-i uluiască pe venețieni, a scornit-o de la un capăt la altul. Să presupunem chiar că a fost trimisă cu adevărat; n-ar trebui să luăm mai în serios proba leilor sau pe aceea a miracolului decît invitația la duel, sfidare clasică, schimbată între ei de suveranii care cunoșteau conveniențele în momentul intrării în război, fără ca vreodată, de cînd e lumea, să fi fost văzut vreunul intrînd în arenă. Toate acestea sînt simple formule diplomatice ori, și mai bine, în cazul care ne interesează, vorbe în vînt ale unui diplomat prea guraliv.

Aceste vorbe zadarnice merită totuși să-i pună pe gînduri pe istorici. Cu toată lipsa lor de însemnătate aparentă, ele aruncă o lumină foarte vie asupra unor chestiuni de profunzime. Să le comparăm în gînd cu cele pe care le-ar spune astăzi un plenipotențiar aflat în împrejurări asemănătoare. Deosebirea vădește prăpastia care desparte două mentalități; căci niște asigurări de acest fel, care sînt hărăzite galeriei, răspund în mod necesar tendințelor conștiinței colective. Fratele François nu i-a convins cîtuși de puțin pe venețieni: nici dovezile desfășurate în fața lor, privind spiritul pașnic de care dăduse semne, pînă în ultima clipă, Eduard al III-lea – după cum li se spunea –, nici făgăduielile mai concrete, conținute în continuarea discursului, nu i-au determinat să iasă din neutralitatea pe care o socoteau profitabilă pentru comerțul lor. Însă așa-zisele oferte, presupuse ca fiind făcute de regele Angliei rivalului său din Franța, nu i-au găsit, poate, chiar atît de increduli pe cît ne-am închipui. Fără îndoială, nu se așteptau să-l vadă pe Filip de Valois coborînd în groapa cu lei; dar ideea „*K'enfant de roys ne peut lyons menger*”^{*} le era familiară datorită întregii literaturi de aventuri din vremea lor. Ei știau foarte bine că Eduard al III-lea nu era dispus să-i cedeze rivalului său regatul Franței, chiar dacă acesta din urmă avea să izbutescă niște vindecări miraculoase. Însă faptul că orice rege adevărat al Franței – ca, de altminteri, orice adevărat rege al Angliei – era în stare de asemenea minuni, era oarecum un fapt experimental, pe care nici cei mai sceptici nu se gîndeau să-l pună la îndoială. Oamenii credeau în realitatea acestei puteri neobișnuite, la Veneția ca și în întreaga Italie, și la nevoie se recurgea la ea; un document care, din întîmplare, a scăpat de distrugere, ne-a păstrat amintirea a patru venețieni cumsecade care, în

1. „... ne tanta strages Christianorum, que ex dicto belo orta et oritur et oriri in posterum creditur, ipsi serenissimo principi Eudoardo imputaretur aliquatenus, in principio dicte guerre suas literas supradicto destinavit Philipo, continentes quod ad evitandum mala super inocentes ventura eligeret alterum trium: silicet quod de pari ipsi duo soli duelum interarent, vel eligeret sibi sex vel octo aut quot velet, et ipse totidem, et si[c] questio terminaretur inter paucos, Altissimo de celo justitiam querenti victoriam tribuente; aut si verus rex Francie esse[t], ut asserit, faceret probam offerendo se leonibus famelicis qui verum regem nullactenus lesunt; aut miraculum de curandis infirmis, sicut solent facere ceteri reges veri, faceret (*ms*: facerent); alias indignum se regni Francie reputaret. Que omnia supredicta, ac plures et diversos (*ms*: diversi) pacis tractatus contempsit, se in superbiam elevando.”

* „Că pe-un copil de rege nu-l poate mîncă leul” (n. tr.).

1307 – cu treizeci și trei de ani înaintea misiunii fratelui François – s-au dus în Franța ca să-și obțină tămăduirea de la Filip cel Frumos¹.

Astfel, discursul unui diplomat puțin cam palavragiu vine să ne amintească la momentul potrivit că înaintașii noștri, din Evul Mediu și pînă în plină epocă modernă, și-au făcut despre regalitate o imagine foarte diferită de a noastră. Regii treceau pe atunci, în toate țările, drept niște personaje sacre și, cel puțin în unele țări, drept taumaturgi. Secole de-a rîndul, regii Franței și cei ai Angliei au „atins scrofulele” – ca să folosim o expresie clasică pe vremuri; trebuie să înțelegem că ei pretindeau să vindece – prin simplul contact al mîinilor lor – bolnavii atinși de această maladie; cei din preajma lor credeau de obicei în puterea lor medicinală. De-a lungul unei perioade doar cu puțin mai scurte, regii Angliei au fost văzuți împărțind supușilor, și chiar dincolo de marginile statelor lor, niște inele (acele *cramp-rings*) care, fiindcă fuseseră sfințite de ei, căpătaseră, după cum se credea, puterea de a reda sănătatea epilepticilor și de a le potoli durerile musculare. Cel puțin în liniile lor mari, faptele acestea sînt bine cunoscute de erudiți și de cei interesați. Trebuie totuși să admitem că ele repugnă în mod ciudat spiritului nostru, pentru că, de cele mai multe ori, au fost trecute sub tăcere. Unii istorici au scris cărți mari despre ideile monarhice, fără să le amintească vreodată. Paginile care urmează au ca obiect principal umplerea acestei lacune.

Ideea de a studia riturile vindecătoare și, mai general, concepția despre regalitate exprimată de ele, mi-a venit acum cîțiva ani, pe cînd citeam în *Ceremonialul* acelor Godefroy documentele cu privire la încoronarea regilor Franței. Eram atunci departe de a-mi reprezenta adevărata dimensiune a sarcinii la care mă angajam; amploarea și complexitatea cercetărilor în care am fost antrenat mi-au depășit cu mult așteptările. Am avut cel puțin dreptate să perseverez? Tare mă tem că persoanele cărora le mărturisesc intențiile mă vor fi considerat nu o dată victima unei curiozități bizare și, la urma urmelor, destul de neserioasă. Pe cîte drumuri pline de obstacole n-aveam să mă angajez? „This curious by-path of yours”, îmi spunea, chiar în acești termeni, un englez amabil. M-am gîndit totuși că această cărare lăturalnică merită să fie urmată și, în decursul experienței, am avut impresia că ea ducea destul de departe. Am socotit că se putea face istorie cu ceea ce nu era pînă acum decît anecdotă. Ar fi nepotrivit să încerc, în această *Introducere*, să-mi justific intenția cu de-amănuntul. O carte trebuie să-și comporte apologia în ea însăși. Aș vrea doar să arăt aici, foarte pe scurt, cum mi-am conceput lucrarea și care sînt ideile directoare ce m-au condus.

*

* *

Nu putea fi vorba să iau în considerație în mod izolat riturile vindecării, în afară de acel grup întreg de superstiții și legende ce formează „miraculosul” monarhic: ar fi însemnat să mă condamnăm dinainte să nu văd în ele decît o anomalie ridicolă, fără legătură cu tendințele generale ale conștiinței colective. M-am slujit de ele ca de un fir conducător, ca să studiez, în special în Franța și în Anglia, caracterul supranatural atribuit vreme îndelungată puterii regale, adică ceea ce s-ar putea numi, folosind un termen pe care sociologii l-au deviat într-o oarecare măsură de la prima lui semnificație, regalitatea „mistică”. Regalitatea! Istoria ei domină întreaga evoluție a instituțiilor

1. Pentru credința privitoare la lei, a se vedea mai jos, p. 178. Pentru călătoria celor patru venețieni, vezi mai jos, p. 78.

europene. Aproape toate popoarele Europei Occidentale au fost guvernate de regi, pînă în zilele noastre. Dezvoltarea politică a societăților umane, în țările noastre, s-a rezumat aproape în chip unic, timp de o lungă perioadă, la vicisitudinile puterii marilor dinastii. Or, ca să înțelegem ce-au însemnat monarhiile de altădată, ca să dăm socoteală mai ales de îndelungatul lor ascendent moral asupra spiritului oamenilor, nu e deloc suficient să limpezim, pînă la ultimul amănunt, mecanismul organizării administrative, judiciare și financiare pe care ele au impus-o supușilor; după cum nu e de ajuns nici să analizăm în mod abstract sau să încercăm să desprindem la cîțiva mari teoreticieni conceptele de absolutism ori de drept divin. Trebuie să mai pătrundem și credințele, și fabulele ce-au înflorit în jurul caselor princiare. Întreg acest folclor ne vorbește despre numeroase aspecte mai mult decît indiferent care alt tratat doctrinal. Așa cum scria, pe bună dreptate, în 1575, Claude d'Albon „jurisconsult și poet din Dauphiné”, în al său tratat *De la maiesté royalle*, „ceea ce i-a ridicat pe Regi la o atare venerație au fost mai ales virtuțile și puterile divine ce-au fost văzute numai în ei și nu și în ceilalți oameni”¹.

Bineînțeles, Claude d'Albon nu credea cîtuși de puțin că aceste „virtuți și puteri divine” ar fi reprezentat singura rațiune de a fi a puterii regale. E oare necesar să dau asigurări că nici eu nu cred așa ceva? Sub pretext că regii de odinioară, incluzîndu-i aici și pe cei mai mari dintre ei – un sfîntul Ludovic, un Eduard I, un Ludovic al XIV-lea – au pretins, întocmai ca acei *panseux de secret* [vindecători clandestini] din satele noastre că vindecă bolile doar prin simpla atingere, nimic n-ar fi mai ridicol decît să vrem să vedem în ei doar niște vrăjitori. Ei au fost șefi de stat, judecători, conducători în război. Prin instituția monarhică, societățile din trecut dădeau satisfacție unui anumit număr de nevoi eterne, perfect concrete și de esență perfect umană, pe care și societățile actuale la resimt la fel, chiar dacă le satisfac de obicei într-un alt mod. Dar, în fond, un rege era în ochii multîmilor credincioase cu totul altceva decît un înalt funcționar. Îl înconjura o „venerație” ce nu-și avea originea numai în serviciile pe care le făcea. Cum am putea înțelege acel sentiment de loialitate care a avut atîta forță și un accent atît de particular în anumite epoci ale istoriei, dacă, printr-o părere preconcepută, am refuza să vedem în jurul capetelor încoronate aureola lor supranaturală?

Nu va trebui să examinăm aici, în germenle și primul său principiu, această concepție despre regalitatea „mistică”. Originile ei scapă istoricului Europei medievale și moderne; ele scapă, cu adevărat, istoriei pur și simplu; doar etnografia comparată pare să fie în stare să aducă oarece lumină asupra lor. Civilizațiile din care s-a ivit cea de astăzi, în chip nemijlocit, au primit această moștenire de la civilizații încă și mai vechi, pierdute în negura preistoriei. Dar atunci nu vom găsi oare ca obiect al studiului nostru decît ceea ce se cheamă, uneori, puțin cam disprețuitor, o „rămășiță”?

Vom avea mai tîrziu ocazia să observăm că, în nici un caz, acest cuvînt n-ar putea să se aplice în mod legitim riturilor vindecătoare, considerate în ele însele; într-adevăr, atingerea scrofulelor ne va apărea ca o creație a Franței primilor Capetieni și a Angliei normande; cît despre binecuvîntarea inelelor de către suveranii englezi, nu o vom vedea aflîndu-și un loc în ciclul regalității miraculoase decît și mai tîrziu încă. Mai rămîne însă noțiunea însăși a caracterului sacru și miraculos al regilor, dată psihologică esențială,

1. Cl. d'Albon, *De la maiesté royalle, institution et preeminence et des faveurs Divines particulières envers icelle*, Lyon, 1575, p. 29, v^o.

ale cărei rituri avute în vedere n-au fost decît o manifestare printre multe altele. Cu mult mai veche decît cele mai vechi dinastii istorice ale Franței sau ale Angliei – putem spune despre ea, dacă vrem, că a supraviețuit îndelung mediului social, aproape ignorat de noi, care îi condiționase la început nașterea. Dar dacă prin „rămășiță” înțelegem, așa cum se face de obicei, o instituție sau o credință lipsită de orice viață adevărată și nemaiavînd altă rațiune de a exista decît aceea de a fi răspuns cîndva unei cerințe – un soi de fosilă, martor întîrziat al unor epoci perimate – în sensul acesta, ideea care ne preocupă, din Evul Mediu și cel puțin pînă în secolul al XVII-lea, n-a avut nimic care să îndreptățască o caracterizare prin acest termen; longevitatea ei n-a fost o degenerare. Ea a păstrat o profundă vitalitate; a rămas înzestrată cu o forță sentimentală mereu activă; s-a adaptat la condiții politice și mai ales religioase noi; ea a îmbrăcat forme necunoscute pînă atunci, printre care chiar riturile vindecătoare înseși. N-o vom explica în originile sale, întrucît pentru a o face ar trebui să ieșim din domeniul propriu studiului nostru; va trebui să o explicăm însă în durată și evoluția sa, constituind, de asemenea, o parte – și încă una foarte importantă, a explicației totale. În biologie, a da socoteală de existența unui organism nu înseamnă numai să-i cauți tatăl și mama, ci, în aceeași măsură, să determini caracterele mediului care îi îngăduie să trăiască și-l constrînge totodată să se modifice. La fel se petrec lucrurile – *mutatis mutandis* – cu faptele sociale.

Într-un cuvînt, ceea ce am vrut să ofer aici este, în esență, o contribuție la istoria politică a Europei, în sens larg, în adevăratul înțeles al cuvîntului.

Prin însăși forța lucrurilor, eseu de istorie politică a trebuit să ia forma unui eseu de istorie comparată; fiindcă Franța și Anglia au posedat amîndouă regi medici, iar în ce privește ideea de regalitate miraculoasă și sacră, ea a fost comună întregii Europe Occidentale: fericită necesitate dacă, așa cum cred, e adevărat că evoluția civilizațiilor ale căror moștenitori sîntem nu ni se va limpezi aproximativ decît în ziua în care vom ști s-o considerăm în afara cadrului prea strîmt al tradițiilor naționale¹.

Mai mult decît atît. Dacă nu m-aș fi temut că fac și mai greoi un titlu deja prea lung, aș fi dat acestei cărți un al doilea subtitlu: *Istoria unui miracol*. Vindecarea scrofulelor sau a epilepsiei cu ajutorul mîinii regale a fost într-adevăr, așa cum le amintea venețienilor episcopul din Bissacia, un „miracol”: o mare minune într-adevăr, ce trebuie socotită, fără îndoială, printre cele mai ilustre, în orice caz, printre cele mai neîntreprupte pe care

1. De altfel, nu ascund deloc faptul că, în cercetarea mea, n-am reușit să țin întotdeauna cumpăna egală între cele două țări ale căror destine paralele voiam să le urmăresc. Se va socoti poate că Anglia este uneori puțin sacrificată. Cu excepția cîtorva amănunte, am putut studia aici istoria riturilor vindecătoare la fel de complet, cred, ca în Franța; dar istoria regalității sacre, în general, nu. Starea actuală a Europei, care e puțin prielnică voiajelor și cumpărărilor de cărți străine de către bibliotecile publice sau particulare, face mai anevoiase decît oricînd cercetările de istorie comparată. Remediu ar fi, fără îndoială, o bună organizare a împrumutului internațional, pentru cărțile tipărite și pentru manuscrise; se știe că Marea Britanie, mai ales, nu s-a înscris pe această cale. De altminteri, lucrarea mea nu a fost posibilă, așa cum am arătat deja, decît prin generozitatea donatorului – dl. de Rothschild – căruia l'Institut de France îi datorează *Casa* lui din Londra. Din păcate, n-am putut ședea în Anglia decît o dată, la începutul sau aproape la începutul cercetărilor mele, adică într-un moment cînd problemele nu apar niciodată în toată-ampluarea și complexitatea pe care le-o descoperim mai tîrziu; de aici și anumite lacune pe care n-am reușit să le completez totdeauna; cu toată amabilitatea prietenilor mei din Londra.

ni le înfățișează trecutul; nenumărați martori au atestat-o; strălucirea ei nu s-a stins decît după aproape șapte secole de popularitate susținută și de glorie aproape fără înnourări. Putea fi oare indiferență psihologiei religioase sau, mai bine zis, cunoașterii pe care o avem despre spiritul uman, istoria critică a unei asemenea manifestări supranaturale?



Cea mai mare dificultate pe care am întîlnit-o în cursul cercetărilor mele a fost provocată de starea izvoarelor. Nu pentru că mărturiile referitoare la puterea taumaturgică a regilor n-ar fi în ansamblu – și cu toată rezerva ce trebuie făcută asupra începuturilor – destul de abundente; dar ele sînt extrem de împrăștiate și, mai ales, de o natură uimitor de diversă. Să judecăm situația în lumina unui singur exemplu: cea mai veche informație a noastră despre atingerea scrofulelor de către regii Franței se întîlnește într-o mică lucrare de polemică religioasă, intitulată *Tratat despre relicve*; în Anglia, același rit este atestat pentru prima dată, în mod sigur, de o scrisoare particulară, care nu e, poate, decît un exercițiu de stil; prima mențiune a inelelor vindecătoare, consacrate de regii englezi, pe care o avem, trebuie căutată într-o ordonanță regală. Pentru continuarea povestirii, a trebuit să pun la contribuție o mulțime de documente de diferite genuri: registre de socoteli, piese administrative de tot felul, literatură narativă, scrieri politice sau teologice, tratate medicale, texte liturgice, monumente figurate – și altele, pe care nu le mai citez: cititorul va vedea defilîndu-i pe sub ochi pînă și un joc de cărți. Conturile regale, atît cele franceze cît și cele engleze, nu puteau fi explorate fără un examen critic; le-am consacrat un studiu special, care ar fi încărcat însă în chip inutil *Introducerea*; de aceea l-am plasat la sfîrșitul volumului. Dosarul iconografic, destul de sărac, era relativ ușor de inventariat; am încercat să-i redactez o situație exactă, ce va putea fi găsită, de asemenea, în appendice. Celelalte izvoare mi s-au părut prea numeroase și prea disparate, ca să se cadă să încerc o recenzare; mă voi mulțumi să le citez și să le comentez pe măsură ce le voi utiliza. De altfel, într-o asemenea materie, ce-ar putea însemna o nomenclatură a surselor? Ceva ce-ar semăna, într-adevăr, cu o listă de sondaje. Există foarte puține documente despre care ar fi îngăduit să se spună dinainte, cu oarecare siguranță: acesta va furniza sau nu o indicație utilă privind istoria miracolului regal. Trebuie să înaintezi pe dibuite, să te încrezi în noroc sau în instinct și să pierzi o mulțime de timp pentru o recoltă mediocră. Și măcar dacă toate culegerile de texte ar fi prevăzute cu un index – mă refer la indice de materii! Mai e necesar să mai amintesc însă cîte sînt lipsite de așa ceva? Aceste instrumente de lucru indispensabile par să devină tot mai rare, pe măsură ce avem de-a face cu documente de dată mai recentă. Frecvența lor absență constituie unul dintre viciile cele mai șocante ale metodelor noastre actuale de publicare. Vorbesc cu oarecare ranchiună, poate, deoarece această lacună neplăcută m-a stingherit foarte mult. De altminteri, chiar și atunci cînd indexul există, se întîmplă ca autorul să negligeze sistematic să cuprindă în el și mențiunile privind riturile de vindecare, probabil pentru că aceste practici zadarnice sînt socotite ca aflîndu-se sub demnitatea istoriei. În numeroase rînduri, m-am imaginat ca un om așezat în mijlocul unui mare număr de sipe încuiate, dintre care unele ar fi conținut aur, iar altele pietre, fără ca vreo inscripție să ajute să deosebească pietrele de comori. Vreau să spun că sînt foarte departe de a pretinde că sînt complet. Fie ca această carte să-i incite pe cercetători la noi descoperiri!

Din fericire, nu înaintam – departe de așa ceva – pe un teren cu totul nou. Asupra subiectului pe care m-am aplecat să-l tratez, nu exista, după știința mea, o lucrare istorică avînd amploarea și caracterul critic pe care m-am străduit să le dau lucrării mele. Cu toate acestea, „literatura” vindecărilor regale este destul de bogată. Într-adevăr, ea e dublă: există două literaturi, de origini diferite, care trec una pe lângă alta și de cele mai multe ori se ignoră reciproc: prima cuprinde lucrări datorate unor erudiți de profesie – cealaltă, mai abundentă, este opera unor medici. M-am străduit să le cunosc și să le folosesc pe ambele. Se va găsi mai sus o listă bibliografică, ce va părea probabil destul de lungă. N-aș vrea ca unele lucrări de o distincție aparte, din care m-am inspirat fără încetare, să rămîină pierdute în această mulțime. Țin să-i numesc aici pe principalii mei ghizi. Studiile deja vechi ale lui Law Hussey și Waterton mi-au adus mari servicii. Printre autorii încă în viață, dătez mai mult decît aș putea spune d-lui François Delaborde, doctorului Crawford și domnișoarei Helen Farquhar.

Am contractat de asemenea o mare datorie de recunoștință față de unii predecesori dintr-o altă epocă. S-a scris mult despre riturile vindecătoare, din secolul al XVI-lea pînă într-al XVIII-lea; în această literatură din Vechiul Regim, chiar și amestecătura dezordonată este interesantă, fiindcă se pot extrage din ea informații neobișnuite privind starea de spirit a epocii; dar ea nu conține numai amestecătură. Secolul al XVII-lea, în special, a văzut apărînd, alături de lucrări și pamflete de o rară ineptie, și cîteva lucrări remarcabile, cum sînt paginile dedicate scrofulilor de du Peyrat în a sa *Istorie eclesiastică a Curții*; trebuie să evidențiez mai ales două teze academice: cele ale lui Daniel Georges Morhof și Jean Joachim Zentgraff; n-am găsit nicăieri o asemenea abundență de trimeri utile. Simt o plăcere cu totul aparte să amintesc aici tot ceea ce dătez celei de a doua dintre aceste disertații: fiindcă pot saluta în autorul ei un coleg. Jean Joachim Zentgraff era din Strasbourg; născut în orașul liber, el a devenit supusul lui Ludovic al XIV-lea, a pronunțat elogiul lui Henric cel Mare¹ și a făcut o strălucită carieră universitară în orașul său natal, trecut la Franța. Cartea de față apare printre *Publicațiile* Facultății noastre de Litere, reînviată; îmi este plăcut să continui aici oarecum, într-un spirit ce se resimte de pe urma diferenței de epoci, opera începută odinioară de un Rector al vechii Universități din Strasbourg.

1. La 17 mai 1691; discursul a fost tipărit: *Speculum boni principis in Henrico Magno Franciae et Navarrae rege exhibitum exercitatione politica Deo annuente, in inclita Argentoratensium Academia... Argentorati, Literis Job. Friderici Spoor*, plachetă mică in-4°, 54 p. Această mică lucrare trebuie să fie foarte rară; nu cunosc alte exemplare decît cele de la Bibl. Nat. și de la *Bibl. Wilhelmitana* din Strasbourg. Citim aici, la p. 12, un elogiul al Edictului din Nantes care, cu toată scurtimea lui, a putut să pară semnificativ la vremea sa. Cu privire la cariera lui Zentgraff (în afara articolelor din *Allgemeine deutsche Biographie* și din *La France Protestante*), se poate vedea O. Berger-Levrault, *Annales des professeurs des Académies et Universités alsaciennes*, Nancy, 1892, p. 262.

Cartea întâi

ORIGINILE

CAPITOLUL I

Începuturile atingerii scrofulelor

1. Scrofulele

Prin cuvîntul „*écrouelles*” sau, mai adesea, prin „scrofule”, care nu e decît o formă savantă a celui dintîi (ambii termeni, cel popular și cel savant derivînd din latinescul *scrofula*), medicii denumesc astăzi adenita tuberculoasă, adică inflamații ale ganglionilor limfatici datorate bacililor tuberculozei. E de la sine înțeles că, înainte de nașterea bacteriologiei, o asemenea specializare a celor două nume, care își au obîrșia în medicina antică, nu era cu putință. Se distingea prost între diferitele afecțiuni ganglionare; sau, cel puțin, eforturile de clasificare – menite dinainte unui eșec sigur – pe care le-a putut încerca o știință încă nesigură, n-au lăsat urme în limbajul medical curent; toate aceste afecțiuni erau numite uniform în franțuzește „*écrouelles*”, iar în latinește *scrofula* sau *strumae*, cei doi termeni din urmă fiind socotiți de obicei sinonimi. E bine să adăugăm că majoritatea numeroaselor inflamații ganglionare sînt de origine tuberculoasă; majoritatea cazurilor calificate de medicii medievali drept scrofuloase ar putea fi așadar socotite la fel și de medicii noștri. Însă limbajul popular era mai imprecis decît vocabularul tehnic; ganglionii cei mai ușor atacați de tuberculoză sînt cei ai gîtului, iar atunci cînd boala se dezvoltă fără îngrijiri și cînd se produc supurații, fața pare cu ușurință atinsă: de unde și o confuzie, apărută în numeroase texte, între scrofule și diferite afecțiuni ale feței sau chiar ale ochilor¹. Adenitele tuberculoase sînt și în vremea noastră foarte răspîndite; ce va fi fost deci pe vremuri, în niște condiții de igienă net inferioare alor noastre? Să le adăugăm, în gînd, celelalte adenite și întregul grup vag de maladii de toate felurile, pe care eroarea publică le confunda cu ele; vom avea astfel o idee despre ravagiile pe care le puteau face, în vechea Europă, ceea ce oamenii numeau „scrofule”. În realitate, potrivit mărturiei cîtorva medici din Evul Mediu sau din epoca modernă, ele erau, în anumite regiuni, cu adevărat endemice². Boala era rareori mortală; dar ea stînjește și desfigurează, mai ales cînd e lipsită de îngrijirile potrivite; supurațiile frecvente aveau ceva respingător; oroarea pe care o inspirau este exprimată naiv în numeroase relatări vechi: fața se „descompunea”; plăgile răspîndeau „o duhoare...”. Nenumărați bolnavi, năzuind cu ardoare să se vindece și gata să recurgă la leacurile pe care le-ar fi indicat faima generală – acesta e fondul tabloului pe care trebuie să și-l reprezinte istoricul miracolului regal.

1. Confuzia cu afecțiunile feței este și astăzi una dintre cele împotriva cărora tratatele de medicină îi pun în gardă pe practicieni: cf. de Gennes, în Brouardel, Gilbert și Girode, *Traité de Médecine et de Thérapeutique*, III, pp. 596 și urm. Pentru confuzia cu bolile de ochi, a se vedea, de exemplu, Browne, *Adenochairedologia*, pp. 140 și urm.; 149; 168. Cf. Crawford, *King's Evil*, p. 99.

2. Pentru Italia (regiunea Lucca), v. mărturia lui Arnaud de Villeneuve, citat de H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 2)*, Münster, 1902, p. 105, n. 2. Pentru Spania, v. mai jos, p. 217, n. 4.

Am amintit deja ce a însemnat acest miracol. În vechea Franță, scrofulule erau numite în mod obișnuit *mal le roi*; în Anglia se spunea *King's Evil*. Regii Franței și ai Angliei pretindeau că îi vindecă pe scrofuloși prin simpla atingere cu mâinile lor, îndeplinită potrivit riturilor tradiționale. Când au început ei să exercite această putere miraculoasă? Cum au fost determinați să și-o revendice? În ce chip au fost îndrumate popoarele lor să le recunoască? Iată probleme delicate pe care voi încerca să le rezolv. Studiul nostru se va întemeia pe mărturii sigure; aici însă, în această primă carte consacrată originilor, abordăm un trecut foarte obscur; să ne resemnăm dinainte știind că facem loc ipotezelor; ele sînt îngăduite istoricului, cu condiția să nu le dea drept certitudini. Mai înainte de orice, să căutăm să adunăm cele mai vechi texte referitoare la – cum se spunea altădată – „principii medici”. Vom începe cu Franța.

2. Începuturile ritului francez

Datorăm primul document în care, fără vreun echivoc posibil, apare „atingerea” franceză, hazardului unei controverse¹ destul de curioase. Către începutul secolului al XII-lea, mănăstirea Saint-Médard din Soissons pretindea că posedă o relicvă mai însemnată decît toate: un dinte al Mîntuitorului, un dinte de lapte, cum se spunea². Ca să răspîndească mai bine faima comorii, călugării puseseră să se înfăptuiască un opuscul, pe care nu-l mai avem, dar a cărui natură ne-o putem închipui, datorită atîtor altor exemple: o culegere de minuni, cărțuie pentru uzul pelerinilor, probabil o producție destul de grosolană³. Or, nu departe de Soissons, trăia pe atunci unul dintre cei mai buni scriitori ai timpului, Guibert, abate de Nogent-sous-Coucy. Natura îl dăruise cu un spirit drept și rafinat; de asemenea, poate că vreo dispută obscură, astăzi căzută în uitare, una dintre acele aprige rivalități din Biserică, de care e plină istoria epocii, contribuia să-i facă dragostea de adevăr și mai exigentă, în cazul de față, înflăcărîndu-l împotriva „vecinilor” săi din Soissons⁴. Nu credea în autenticitatea celebrului dinte; cînd a apărut scrierea de care pomeneam mai sus, a luat, la rîndul său, pana, ca să le deschidă ochii credincioșilor, înșelați de „falsificatorii”⁵ de la Saint-Médard. Așa s-a născut acel tratat curios *despre Relicvele Sfinților*, nu prea pe gustul Evului Mediu se pare (nu ne-a rămas decît un singur manuscris, executat poate chiar sub ochii lui Guibert)⁶, dar în care, în vremea noastră, cititorilor le-a plăcut să evidențieze, în bogatul talmeș-balmeș, dovezile unui simț critic destul de subtil, foarte rar în secolul al XII-lea. E o lucrare suficient de dezlînată, cuprinzînd, pe lîngă unele anecdote amuzante, o mulțime de considerații cam disparate despre relicve, viziuni și manifestări miraculoase în general⁷. Să deschidem cartea

1. Ceea ce urmează e după *De Pignoribus Sanctorum* de Guibert de Nogent, a cărei ediție cea mai accesibilă e Migne, *P. L.*, t. 156.

2. *P. L.*, t. 156, col. 651 și urm.

3. Col. 664, la începutul cărții III §IV: „in eorum libello qui super dente hoc et sanctorum loci miraculis actitat”.

4. Col. 607 „nobis contigui”; col. 651 „finitimi nostri”.

5. Col. 652 „Attendite, falsarii...”.

6. Este ms. latin 2900 al Bibl. Nat. provenit chiar de la mănăstirea din Nogent.

7. A se vedea în special foarte interesantul memoriu al d-lui Abel Lefranc, *Le traité des reliques de Guibert de Nogent et les commencements de la critique historique au moyen âge; Etudes d'histoire du moyen âge dédiées à Gabriel Monod*, 1896, p. 285. Dl. Lefranc mi se pare că exagerează întrucîtva simțul critic al lui Guibert, care e de altminteri incontestabil. Cf. Bernard Monod, *Le moine Guibert et son temps*, 1905.

întîi. În perfectă conformitate cu doctrina cea mai ortodoxă, Guibert dezvoltă aici ideea că miracolele nu sînt prin ele însele niște semne de sfințenie. Singurul lor autor e Dumnezeu; iar Înțelepciunea divină își alege drept instrumente, „drept canale”, oameni potriviți intențiilor sale, chiar dacă ei sînt necredincioși. Urmează cîteva exemple luate din Biblie ori chiar din istoricii antici, care, pentru un literat din acea vreme, erau obiectul unei credințe aproape la fel de oarbe ca și Cartea Sfîntă însăși: profeția lui Balaam, aceea a lui Caiafa, Vespasian vindecînd un șchiop, marea Pamfiliei deschizîndu-se dinaintea lui Alexandru cel Mare, în sfîrșit, semnele care de atîtea ori au anunțat nașterea ori moartea principilor¹. După care, Guibert adaugă:

„Ce spun? nu l-am văzut pe stăpînul nostru, pe regele Ludovic, folosindu-se de o minune obișnuită? Am văzut chiar cu ochii mei bolnavi suferind de scrofule la gît sau în alte părți ale trupului, alergînd mai mulți laolaltă ca să se lase atinși de el – atingere la care adăuga semnul crucii. Mă găseam acolo, foarte aproape de el și chiar îl apăram împotriva prezenței lor neplăcute. Regele își arăta totuși față de ei generozitatea sa înăscută; atingîndu-i cu mîna lui senină, făcea, cu umilință, deasupra lor, semnul crucii. Tatăl său, Filip, exercitase și el cu ardore aceeași putere miraculoasă și glorioasă; nu știu ce fel de greșeli comise de el l-au făcut să și-o piardă”².

Acestea sînt cele cîteva rînduri, citate mereu, începînd din secolul al XVII-lea, de către istoricii „scrofulelor”. Cei doi principii menționați aici sînt evident, pe de o parte, Ludovic al VI-lea, pe de alta, Filip I, tatăl său. Ce se poate conchide?

Mai întîi, faptul că Ludovic al VI-lea (a cărui domnie se întinde de la 1108 la 1137) era socotit ca avînd puterea de a-i vindeca pe scrofuloși; mulțime de bolnavi veneau la el și regele, convins el însuși, fără îndoială, de puterea miraculoasă pe care cerul i-o dăruise, accepta rugămintea lor. Și asta nu o singură dată, din întîmplare, într-un moment de entuziasm popular excepțional; sîntem deja în prezența unei practici „obișnuite”, a unui rit regulat, îmbrăcat chiar în aceleași forme pe care le va păstra în tot cursul monarhiei franceze: regele atinge bolnavii și face deasupra lor semnul crucii; cele două gesturi succesive vor rămîne tradiționale. Guibert este un martor ocular ce n-ar putea fi recuzat; el l-a întîlnit pe Ludovic al VI-lea la Laon, poate și în alte împrejurări; demnitatea lui de abate îi dădea dreptul la un loc în preajma suveranului său³.

Mai mult decît atît. Puterea aceasta miraculoasă nu era considerată ca fiind una personală a regelui Ludovic. Oamenii își aminteau că tatăl și

1. Col. 615 și 616. Pasajul referitor la scrofule se intercalează de altfel într-un mod deosebit de bizar la mijlocul expunerii, între exemplele antice și amintirea profețiilor lui Balaam și Caiafa. Întreg tratatul este foarte prost compus. Majoritatea exemplelor invocate de Guibert de Nogent erau clasice pe vremea lui; a se vedea, de pildă, felul în care profită de profeția lui Caiafa – dat ca tip de simoniac – S. Petrus Damiani, *Liber gratissimus*, c. X, *Monumenta Germaniae, Libelli de lite*, I, p. 31.

2. Citez după manuscris, fol. 14: „Quid quod dominum nostrum Ludovicum regem consuetudinario uti videmus prodigio? Hos plane, qui scrophas circa jugulum, aut uspiam in corpore patiuntur, ad tactum ejus, superadito crucis signo, vidi catervatim, me ei coerente et etiam prohibente, concurrere. Quos tamen ille ingenita liberalitate, serena ad se manus obuncans, humillime consignabat. Cuius gloriam miraculi cum Phillipus pater ejus ala criter exerceret, nescio quibus incidentibus culpis amisit.” Textul din *P. L.*, t. 156, col. 616, în afară de grafii, este corect.

3. Cf. G. Bourgin, *Introducere* la ediția sa a lucrării Guibert de Nogent, *Histoire de sa vie (Collect. de textes pour l'étude et l'ens. de l'hist.)*, p. XIII. Dl. G. Bourgin pare că nu a fost atent la pasajul din *Traité des Reliques* privitor la vindecarea scrofulelor: altminteri n-ar fi prezentat întîlnirile lui Guibert cu regele ca fiind doar „probabile”.

predecesorul său Filip I, a cărui lungă domnie (1060-1108) ne întoarce aproape de mijlocul secolului al XI-lea, o exercitase înaintea lui; se povestea că o pierduse ca urmare a „nu știu ce greșeli”, zice pudic Guibert, foarte atașat familiei capețiene și dispus să-i acopere erorile. Fără îndoială că e vorba de împreunarea de două ori adulterină a lui Filip cu Bertrade de Montfort. Excomunicat ca urmare a acestei crime, se credea că regele fusese lovit de mînia divină cu diverse boli „rușinoase”¹; nu-i deloc uimitor că și-a pierdut totodată și puterea de a vindeca. Această legendă eclesiastică ne interesează destul de puțin aici. Trebuie să reținem însă că Filip I a fost primul suveran francez despre care putem afirma cu siguranță că i-a atins cu mîna pe scrofuloși.

Se cuvine să mai observăm că textul acesta, atît de prețios, rămîne cu totul unic în epoca sa. Coborînd pe firul vremurilor, dacă cercetăm din aproape în aproape vindecările operate de regii Franței, ca să întîlnim un nou text e nevoie să ajungem la domnia sfîntului Ludovic (1226-1270), asupra căruia informațiile sînt, de altfel, destul de bogate². Dacă monahii de la Saint-Médard n-ar fi revendicat posesia unui dinte al lui Hristos, dacă Guibert nu și-ar fi pus în minte să polemizeze cu ei, ori dacă tratatul său s-ar fi pierdut, ca atîtea alte lucrări de același gen, am fi fost fără îndoială tentați să vedem în sfîntul Ludovic pe primul monarh vindecător. De fapt, nu e cazul să ne închipuim că între 1137 și 1226 s-ar fi produs vreo întrerupere în exercitarea darului miraculos. Textele care se referă la sfîntul Ludovic îi înfățișează net puterea ca fiind tradițională și ereditară. Numai că tăcerea documentelor, care e continuă timp de aproape un secol, se cere explicată. Ne vom strădui s-o facem mai tîrziu. Pentru moment, preocupați să determinăm începutul ritului, să reținem doar remarca făcută ca un simplu sfat de prudență: o șansă fericită ne-a păstrat cele cîteva fraze prin care un scriitor din secolul al XII-lea ne-a amintit, în treacăt, că regele său îi vindeca pe scrofuloși; alte hazarduri mai puțin favorabile pot să ne fi răpit niște indicații analoge, privindu-i pe suveranii mai vechi. Afirmînd de-a dreptul că Filip I a fost primul care „a atins scrofulule”, am risca să comitem o greșeală asemeni celei în care am fi căzut dacă – presupunînd că manuscrisul lucrării *Traité des Reliques* ar fi dispărut – am fi conchis din absența oricărei mențiuni anterioare sfîntului Ludovic că regele acesta a fost inițiatorul ritului.

Putem spera să ducem lucrurile mai înainte de Filip I?

Întrebarea dacă regii din primele două semînții posedaseră virtutea medicinală revendicată de Capețieni nu este nouă. Ea a fost dezbătută în numeroase rînduri de erudiții din secolele al XVI-lea și al XVII-lea. Controversele au avut ecou pînă și la masa regală. Într-o zi de Paști, la Fontainebleau, Henric al IV-lea, după ce atinsese scrofulule, a avut plăcerea să-și înveselească prînzul prin spectacolul unei dispute de acest gen. A pus să se lupte niște combatanți învățați: André Du Laurens, primul său medic, Pierre Mathieu, istoriograful său și preotul curții, Guillaume Du Peyrat. Istoriograful și medicul susțineau că puterea de care stăpînul lor tocmai dăduse noi dovezi exista încă din vremea lui Clovis; preotul nega faptul că Merovingienii sau Carolingienii ar fi exercitat-o vreodată³. Să intrăm la

1. Orderic Vital, c. III, cap. XX, ed. Leprévost, III, p. 390.

2. Vor putea fi găsite adunate mai jos, p. 91.

3. Du Peyrat, *Histoire ecclesiastique de la cour*, p. 817. Se va observa că în zilele noastre Sir James Frazer a reluat vechea teorie a lui Du Laurens și Pierre Mathieu, fără să-și dea seama de dificultățile istorice pe care le ridică: *Golden Bough*, I, p. 370.

rîndul nostru în arenă și să încercăm să ne facem o părere. Problema, destul de complexă, se poate descompune în mai multe întrebări simple, pe care trebuie să le examinăm pe rînd.

Mai întâi, se poate găsi în texte vreo dovadă că un rege oarecare, aparținînd primelor două dinastii, a pretins, din întîmplare, că vindecă scrofulozii? Asupra acestui punct, ne va fi greu să ne situăm de partea părerii negative, exprimată deseori cu multă forță de Du Peyrat, de Scipion Dupleix, de toate spiritele luminate ale erudiției din secolul al XVII-lea. Niciodată vreun text de această natură nu a fost dat la lumină. Trebuie să mergem mai departe. Evul Mediu timpuriu ne este cunoscut prin izvoare puțin numeroase și, ca atare, ușor de explorat; de mai multe secole, erudiții de toate națiile le-au analizat conștiincios. Dacă un text, așa cum am spus, n-a fost semnalat niciodată, putem conchide, fără teama de a greși, că el nu există. Vom avea prilejul să vedem mai târziu în ce fel s-a născut, în secolul al XVI-lea, povestea vindecării de către Clovis a scutierului său Lanicet; această tradiție ne va apărea atunci ca lipsită de orice temei. Soră mai mică a legendelor despre *Sainte Ampoule** sau ale originii cerești a florilor de crin, trebuie (cum s-a și făcut, de multă vreme) s-o izgonim, dimpreună cu surorile ei mai mari, în magazinul accesoriilor istorice demodate.

Se cuvine să punem acum problema care ne preocupă, sub o formă mai comprehensivă. Potrivit mărturiei textelor, nici Merovingienii, nici Carolingienii n-au posedat acea formă specială de putere vindecătoare ce se aplică unei maladii precise: scrofulelor. Dar oare nu vor fi fost socotiți nicidecum în stare să vindece fie vreo altă maladie particulară, fie chiar toate bolile în general? Să-l consultăm pe Grégoire de Tours. În cartea a IX-a, citim în legătură cu regele Gontran, fiul lui Clotar I, pasajul următor:

„Se povestea în mod obișnuit printre credincioși că o femeie al cărei fiu, suferind de o febră ce tot revenea la patru zile, zăcea pe patul de suferință, se strecurase prin mulțime pînă la rege și, apropiindu-se de el pe la spate, îi smulsese – fără ca el să bage de seamă – cîțiva ciucuri de la mantia regală; ea le-a pus în apă și i-a dat fiului său să bea apa aceea; de îndată febra a scăzut; bolnavul s-a vindecat. În ce mă privește, nu pun acest lucru la îndoială. Într-adevăr, am văzut eu însumi demoni ce locuiau în trupurile unor posedați strigînd numele acestui rege și, dați în vileag prin virtutea ce emana dintr-însul, mărturisindu-și crimele”¹.

Gontran avea deci printre supușii și admiratorii săi – e știut că Grégoire de Tours se situa printre aceștia din urmă – reputația unui vindecător. O putere miraculoasă era legată de veșmintele care-l atinseseră. Simpla lui prezență ori, poate – textul nu e foarte clar –, și mai simplu încă, invocarea numelui său îi scăpa pe posedați de diavol. Toată problema e să știm dacă împărțea această minunată însușire cu cei din spița lui sau dacă o deținea, dimpotrivă, cu titlu personal. Amintirea lui nu pare să fi format vreodată obiectul unui cult recunoscut oficial, cu toate că, în secolul al XIV-lea, hagiograful Pierre de Natalibus a crezut că trebuie să-i facă un loc în al său *Catalogus Sanctorum*². Nu ne-am putea îndoi însă că mulți dintre contem-

1. *Historia Francorum*, IX, c. 21: „Nam caelebretunc a fidelibus ferebatur, quod mulier quaedam, cuius filius quartano tibo gravabatur et in strato anxius de – cubabat, accessit inter turbas populi usque ad tergum regis, abruptisque clam regalis indumenti fimbriis, in aqua posuit, filioque bibendum cedit; statimque, restincta febre, sanatus est. Quod non habetur a me dubium, cum ego ipse saepius larvas inergia famulante nomen eius invocantes audierim ac criminum propriorum gesta, virtute ipsius discernente, fateri.”

2. *Bibliotheca Hagiographica Latina*, I, p. 555.

* Vezi nota de la p. XVI.

poranii săi (în primul rînd episcopul din Tours) l-au considerat un sfînt; nu că ar fi avut niște moravuri deosebit de pure sau de blînde – dar era atît de pios! „S-ar fi zis că nu-i un rege, ci un episcop” scrie Grégoire cu cîteva rînduri înainte de pasajul citat mai sus. Pe de altă parte, același Grégoire ne furnizează o sumedenie de amănunte despre străbunii, unchii și frații lui Gontran. Fortunat a făcut elogiul mai multor regi merovingieni; nicăieri nu se vede că vreunul dintre acești principii, lăudați mai mult sau mai puțin pentru cucernicia lor, generoși ori bravi, ar fi vindecat pe cineva. Aceeași constatare în ceea ce-i privește pe Carolingieni. Renașterea carolingiană ne-a lăsat o literatură relativ bogată, cuprinzînd mai ales tratate semi-politice și semi-morale asupra regalității și biografii sau culegeri de anecdote cu privire la anumiți suverani; ar fi cu neputință să descoperim în ele vreo aluzie la puterea de vindecare. Dacă pe baza unui singur pasaj din Grégoire de Tours, ar trebui să hotărîm că primii Merovingieni au posedat virtutea medicinală, ar trebui să presupunem totodată că ea a suferit o eclipsă sub Carolingieni. În consecință, nu există nici o posibilitate de a stabili o continuitate între Gontran și Filip I, între regele din secolul al VI-lea și cel din al XI-lea. E mai simplu să admitem că aceste miracole i-au fost atribuite lui Gontran de opinia generală nu ca un atribut regal, ci pentru că ele păreau să decurgă cu necesitate din acel caracter de sfințenie pe care i-l recunoșteau fideli săi; căci oare ce era un sfînt în ochii oamenilor vremii dacă nu, înainte de toate, un binefăcător taumaturg? E adevărat, de altfel, după cum vom vedea mai tîrziu, că Gontran a părut cu atît mai ușor un sfînt, cu cît era rege: aparținea unei dinastii pe care francii se obișnuiseră încă de mult s-o considere sfîntă. Dar dacă și-a datorat, cel puțin în parte, sfințenia și, ca urmare, puterile lui miraculoase, originii sale regale, darul acesta a fost o grație personală, pe care strămoșii, înaintașii și urmașii săi nu au avut-o deloc. Seria neîntreruptă a regilor medici pe care a cunoscut-o Franța medievală nu începe nicidecum o dată cu evlaviosul suveran drag inimii lui Grégoire de Tours.

Poate că cineva mă va opri aci. Neîndoindu-mă, textele merovingiene sau carolingiene, cel puțin așa cum au ajuns pînă la noi, nu ne arată nicăieri vreun rege vindecînd scrofulele și – cu excepția pasajului din Grégoire de Tours pe care tocmai l-am studiat – nu ne vorbesc niciodată de vindecări regale, oricum ni le-am închipui; faptul e incontestabil. Dar izvoarele acestea, cum am amintit mai sus, sînt foarte sărace; trebuie să deducem din tăcerea lor altceva decît o mărturie de ignoranță? Nu e oare posibil ca, fără s-o știm, suveranii din primele două seminții să-i fi atins pe bolnavi? Desigur, în orice gen de știință, dovezile negative sînt primejdioase; mai cu seamă în critica istorică, argumentul *ex silentio* fiind întotdeauna plin de pericole. Să nu ne lăsăm totuși înșelați de cuvîntul acesta de temut, care e „negativ”. În legătură chiar cu problema care ne preocupă aici, Du Peyrat scrie în mod excelent:

„Poate îmi va spune cineva că a argumenta *ab autoritate negativa* nu duce la nici o concluzie, însă eu îi voi da același răspuns pe care i-l dă Coeffeteau lui Plessis Mornay, cum că aceasta e o logică necuviincioasă în Istorie; și că, din contra, înseamnă a argumenta în chip afirmativ: căci toți acești autori, St. Remy, Grégoire de Tours, Hincmarus și ceilalți care i-au urmat sub a doua spiță, erau obligați ca Istoricii fideli să atingă în scris un lucru atît de demn de amintit, dacă ar fi fost practicat în vremea lor... și, ca atare, faptul că n-au scris despre acest miracol înseamnă a afirma că el a fost necunoscut de veacul lor”¹.

Cu alte cuvinte, ar trebui să știm dacă documentele contemporane dinastiilor merovingiene și carolingiene sînt de așa natură încît practica tămăduirilor regale, dacă ar fi existat, ar fi putut să rămînă nemenționată în ele. Iată un lucru care va părea foarte puțin verosimil, mai cu seamă în ce privește, pe de o parte, secolul al VI-lea – epoca lui Fortunat și a lui Grégoire de Tours – și, încă și mai mult, frumoasa perioadă a dinastiei următoare. Dacă un Carol cel Mare sau Ludovic cel Pios ar fi atins bolnavii, poate crede cineva că monahul de la St. Gall sau Astronomul ar fi trecut sub tăcere minunata lor însușire? Că niciunul dintre acei scriitori apropiați curții regale și care alcătuiesc strălucita pleiadă a „renașterii carolingiene” n-ar fi lăsat să-i scape, fie măcar în treacăt, cea mai fugară aluzie la un asemenea fapt de seamă? Fără îndoială, cum aminteam mai sus, de la Ludovic al VI-lea pînă la sfîntul Ludovic, toate documentele păstrează tăcerea; eu însă voi interpreta tăcerea lor care, de fapt, n-a durat decît trei domnii: voi arăta că ea își are originea într-o mișcare a gîndirii politice, provenită din reforma gregoriană, avînd idei călăuzitoare cît se poate de deosebite de cele care îi însufleșteau pe autorii despre care tocmai am vorbit. Tăcerea incomparabil mai lungă a literaturilor merovingiene și carolingiene ar fi pur și simplu inexplicabilă – dacă n-ar trebui să fie explicată, în chipul cel mai simplu, prin însăși absența ritului, ale cărui urme le căutăm în zadar. Nu există nici un motiv să credem că urmașii lui Clovis ori cei ai lui Pepin au pretins vreodată, ca regi, să vindece pe cineva.

Să trecem acum la primii Capețieni. Viața celui de al doilea principe al acestei seminții, Robert cel Pios, a fost scrisă, cum se știe, de unul din protejații săi, călugărul Helgaud. E un panegiric. Robert apare aici împodobit cu toate virtuțile, în special cu cele care trebuiau să placă monahilor. Helgaud laudă cu deosebire bunătatea regelui pentru leproși; și adaugă:

„Puterea divină i-a acordat acestui om perfect o foarte mare grație, aceea de a vindeca trupurile; atingînd cu mîna lui prea cucernică rănile bolnavilor și însemnîndu-le cu semnul sfintei cruci, le scăpa de durere și de boală”¹.

S-a discutat mult despre aceste cîteva cuvinte. Excelenți erudiți au refuzat să vadă în ele cea dintîi mărturie a puterii vindecătoare a regilor francezi. Să le examinăm argumentele.

Ce ne spune în mod exact *Viața* regelui Robert? Că principele tămăduia bolnavii; o făcea oare printr-o grație specială sau în virtutea unei vocații ereditare pe care ar fi împărtășit-o cu toți cei din seminția lui? Textul nu ne-o arată deloc. Putem să ne întrebăm în mod legitim dacă Helgaud, pătruns de admirație pentru regele ale cărui fapte mari le descria și dornic, poate, să deschidă căile unei viitoare canonizări, nu considera puterea miraculoasă pe care i-o împrumuta eroului său ca pe o manifestare de sfințenie strict individuală. Să ne amintim de pasajul din Grégoire de Tours, citat adineauri. Am tras din el concluzia că regele Gontran, personal trecea drept un sfînt și nu că Merovingienii ar fi fost socotiți un neam de taumaturgi; oare nu vom da un înțeles asemănător mărturiei lui Helgaud? Totuși,

1. *Histor. de France*, X, p. 115 A și Migne, *P. L.*, t. 141, col. 931: „Tantum quippe gratiam in medendis corporibus perfecto viro contulit divina virtus ut, sua piissima manu infirmis locum tangens vulneris et illis imprimens signum sanctae crucis, omnem auferret ab eis dolorem infirmitatis”. Țin să menționez că interpretarea acestui pasaj, ce se va găsi dezvoltată mai jos, a fost deja indicată, în liniile ei mari, de dr. Crawford, *King's Evil*, pp. 12 și 13.

dacă privim lucrurile mai de aproape, analogia apare ca fiind cu totul superficială. Textul lui Grégoire de Tours apărea absolut izolat în tăcerea universală și prelungită a tuturor documentelor; ca să stabilim o filiație între virtuțile medicinale ale fiului lui Clotar și începutul autentic al atingerii scrofulelor sub Filip I, ar fi trebuit să presupunem că o mulțime de autori care n-aveau nici un motiv să tacă ar fi fost muți. În cazul de față, nu există o asemenea dificultate. Între Robert II și Filip I, nepotul său, nu e decît un scurt interval: douăzeci și nouă de ani; o singură generație; o singură domnie, aceea a lui Henric I, cea mai prost cunoscută din tot acest răstimp. Nu știm mai nimic despre acest principe; ar fi putut prea bine să atingă bolnavii fără ca amintirea gestului să fi ajuns pînă la noi și fără măcar să avem dreptul să ne mirăm de ignoranța noastră. Să admitem, pentru moment, că Robert II a fost inițiatorul ritului ilustru a cărui istorie încercăm s-o scriem și să vedem ce s-a putut întîmpla. Fideții săi îl credeau capabil să vindece; este mărturia adusă de biograful său. Pentru că, într-adevăr, la urma urmelor, considerau acest dar aparținînd personal seniorului lor. Dar după el, descendenții și urmașii săi au revendicat, ca pe o moștenire, privilegiul patern. Helgaud, despre care nu știm dacă i-a supraviețuit mult eroului său, le-a putut ignora pretenția sau, neignorînd-o, ar fi putut să prefere s-o treacă sub tăcere, pentru un motiv sau altul. Nouă însă, îndoiala nu ne este permisă, pentru că știm, datorită unui text irecuzabil, că propriul nepot al lui Robert, la puțini ani după dînsul, exercita aceeași putere. Nimic mai firesc decît să ne imaginăm, între două generații atît de apropiate, continuitatea aceleiași tradiții miraculoase, mai bine zis, a aceluiași rit: atingerea, urmată de semnul crucii; fie că e vorba de Robert sau de Ludovic al VI-lea (în privința lui Filip I, textele păstrează tăcerea în legătură cu acest subiect), gesturile vindecătoare apar cu totul la fel. Helgaud nu pare să fi văzut în „marea grație” pe care, după el, Dumnezeu i-o acordase regelui său, o moștenire ancestrală. Putem conchide de aici, cu oarecare șanse de a nimeri adevărul, că Robert al II-lea a fost cel dintîi dintre regii taumaturgi, inelul originar al lanțului glorios, dar nu și că după el nici un rege nu a mai vindecat – ceea ce ar fi dezmințit de fapte.

Altă dificultate: Filip I atingea scrofuloșii cu mîna; or, în fraza lui Helgaud, scrofulele nu sînt amintite deloc. Ele își fac apariția după o relatare cu privire la comportarea regelui față de leproși. Dar nu-i vizează, pare-se, în mod particular pe leproși. Ceea ce Robert se pricepea să vindece, după spusele admiratorilor săi, nu era o boală sau alta, lepră sau scrofule, ci toate maladiile fără deosebire. „Trebuie să notăm”, scrie dl. Delaborde, „că scrofulele nu sînt numite în pasajul acestei biografii, în care unii au crezut că văd un prim exemplu al darului special al regilor noștri și că nu e vorba aici decît de puterea generală de a vindeca bolile, care e obișnuită la toți sfinții”¹. De acord. Dar putem fi siguri că darul recunoscut regelui va fi fost conceput, încă de la origine, ca atît de „special”? Ne-am obișnuit într-atît să vedem virtutea miraculoasă a principilor francezi cunoscînd ca obiect exclusiv scrofulele, încît nu ne mai mirăm cîtuși de puțin că ea a luat o astfel de formă îngust limitată. A susține că acesta a fost cazul de la început ar constitui totuși un postulat de nejustificat. Să luăm un termen de comparație. Cea mai mare parte dintre sfinții cu adevărat populari au și ei talentele lor speciale: oamenii se adresează unuia pentru suferințele de ochi, altuia pentru durerile de pîntec și așa mai departe. Dar, atît cît ne

putem da seama, specializările acestea sînt rareori primitive; cea mai bună dovadă e că uneori ele variază. Orice sfînt trece în ochii poporului drept medic; puțin cîte puțin, în virtutea unor asociații de idei adesea obscure, uneori în virtutea unui simplu calambur, credincioșii săi se deprind să-i atribuie darul de a alina de preferință o anume infirmitate, căreia i se spune pe nume. Timpul își face opera; după un anumit număr de ani, credința în această putere bine determinată devine în biata lume a celor suferinzi un adevărat articol de credință. Vom întîlni ulterior pe unul dintre acești sfinți la care se făcea pelerinaj, sfîntul Marcoul din Corbeny. Întocmai ca și regii Franței, el a fost vindecător de scrofule; a dobîndit în această calitate o celebritate apreciabilă, dar asta foarte tîrziu. Inițial, vreme de veacuri, nu fusese decît un sfînt ca toți ceilalți, invocat pentru tot felul de boli fără deosebire. Istoria lui, pe care o cunoaștem destul de bine, n-a făcut decît probabil s-o repete, la distanța de cîteva sute de ani, pe cea a regilor Franței, care ne apare cu mai puțină claritate; ca și sfîntul de la Corbeny, aceștia au început, fără îndoială, prin a vindeca multe maladii, pentru a se specializa abia după aceea. Reprezentările colective din care a reieșit ideea de putere medicinală a regilor sînt greu de urmărit în toate ocoliturile lor; ele nu sînt totuși de neînțeles. Mă voi strădui îndată să le restabilesc; ele se leagă de un întreg ciclu de credințe privind caracterul sacru al regalității, pe care începem să-l pătrundem corect. Ceea ce ar trebui să considerăm ca de neconceput ar fi faptul că, din senin, francezii și-ar fi băgat în cap că suveranii lor erau în stare nu să-i vindece pe bolnavi în general, ci să-i tămăduiască pe scrofuloși și numai pe ei.

Să presupunem dimpotrivă, că lucrurile s-au petrecut ca în cazul sfîntului Marcoul. Primii Capetieni, începînd cu Robert cel Pios, de pildă, îi „ating” și-i „însemnează cu semnul crucii” pe toți sărmanii, victime ale unor boli diverse, care aleargă la ei, atrași de reputația lor taumaturgică; în mulțimea aceasta se află cu siguranță scrofuloși, deoarece scrofulele sînt în Europa acelor vremi o afecțiune extrem de frecventă și de temută. În fond însă, e o afecțiune destul de benignă, mai degrabă dezgustătoare ca aparență decît cu adevărat periculoasă și mai ales ușor susceptibilă de remisuni, cel puțin aparente sau temporare¹. Dintre scrofuloșii atinși de mîna sfîntă a regelui, unii se vor vindeca, iar mulți alții vor părea că se vindecă; efect al naturii, am zice noi azi, efect al virtuții regale, spun oamenii în secolul al XI-lea. E destul să se producă vreo cîteva cazuri de genul acesta, dintr-un motiv sau altul, în niște împrejurări deosebit de potrivite să înflăcăreze imaginațiile – ca oamenii să fie determinați să pună în contrast bolnavii astfel ușurați cu alte persoane, atinse de alte boli, pe care regele i-a atins fără succes, pentru ca spiritele să fie înclinate să recunoască în principele capetian un specialist în scrofule. Desigur, prin forța împrejurărilor în reconstituirea unei asemenea înlănțuiri, ipoteza are un aport considerabil. *Procesul* care face dintr-un vindecător în general, unul specializat va fi totdeauna greu de urmărit în detaliu, pentru că se prezintă ca rezultatul unei mulțimi de fapte mărunte, de natură diversă, ce acționează numai prin cumulare; luat aparte, fiecare dintre ele e prea neînsemnat ca să fie relatat de documente; este ceea ce istoricii numesc „hazardul”; dar că acest *proces* este posibil, istoria cultului sfinților ne-o arată din belșug. Or, pentru inducțiile noastre, avem în cazul de față un sprijin solid, întrucît avem un text. N-avem nici un motiv

1. Despre acest aspect, ca și despre tot ce privește explicația critică a miracolului regal, a se vedea, mai jos, cartea III.

să respingem mărturia furnizată de Helgaud ; nimic nu contrazice verosimilul în evoluția pe care el ne-o permite s-o refacem. Trebuie deci să reținem această mărturie.

Vom rămîne pe un teren sigur dacă vom conchide după cum urmează : Robert cel Pios, al doilea dintre Capețieni, era privit de fideli săi ca posedînd darul de a-i vindeca pe bolnavi ; urmașii săi i-au moștenit puterea ; dar, transmițîndu-se din generație în generație, această virtute dinastică s-a modificat ori, mai bine zis, s-a precizat puțin cîte puțin. S-a conceput astfel ideea că atingerea regală era suverană nu împotriva tuturor bolilor fără deosebire, ci în special împotriva uneia dintre ele, de altfel foarte răspîdită : scrofulele. Această transformare se încheiase încă din timpul domniei lui Filip I – propriul nepot al lui Robert.

Am putut determina astfel, cu oarecare verosimilitate, începuturile atingerii scrofulelor în Franța. Mai rămîne să-i cercetăm originile, în sensul propriu al cuvîntului, adică să înțelegem cum de s-a ajuns să se vadă în regi niște medici uimitori. Pentru moment, această cercetare n-ar putea fi întreprinsă însă în chip rodnic. Într-adevăr, miracolul regal e în aceeași măsură francez cît și englez ; într-un studiu explicativ al originilor sale, cele două țări nu trebuie considerate separat. Dacă e vorba să stabilim de ce ritul vindecător și-a făcut apariția în Franța, într-un anume moment mai degrabă decît într-altul, nu vom putea-o face înainte de a fixa epoca în care același rit s-a născut în Anglia. Fără această precauție indispensabilă, cum am putea ști dacă nu cumva regii Franței i-au imitat pur și simplu pe rivalii lor de peste Canalul Mînciei ? Dacă e vorba să analizăm concepția despre regalitate pe care ritul nu face altceva decît s-o traducă – atunci aceleași idei colective se găsesc la izvorul ei în ambele națiuni vecine. Vom proceda așadar, înainte de toate, la aceeași discuție critică în cazul Angliei, așa cum am făcut-o, mai sus, pentru textele franceze.

3. Începuturile ritului englez

Către sfîrșitul secolului al XII-lea, la curtea regelui Henric al II-lea al Angliei trăia un învățat de origine franceză, Pierre de Blois. Era unul dintre acei clerici literați pe care strălucita curte a Plantagenetului îi reunea în număr deosebit de mare și infinit mai spirituali – după spusele lui Hauréau¹ – decît cei ce se grupau, în aceeași vreme, în jurul regelui Franței. Ni s-a păstrat de la el, printre alte lucrări, o prețioasă culegere de epistole. S-o răsfoim. Vom găsi aici două scrisori pereche, amîndouă adresate învățaților din entourageul regal ; într-una, Pierre spune tot ce e mai rău cu putință despre curte și despre curteni ; în cea de a doua, intonează o palinodie². I-a fost această retractare impusă de nemulțumirea suveranului său, așa cum au crezut anumiți istorici³ ? În ce mă privește, mărturisesc că-mi repugnă să iau în serios aceste două piese ; mi-e greu să văd în ele altceva decît două

1. *Journ. des Savants*, 1881, p. 744.

2. Migne, *P.L.*, t. 207, ep. XIV, col. 42 ; ep. CL, col. 439.

3. De exemplu, A. Luchaire în agreabilul său articol despre Pierre de Blois, *Mém. Acad. Sc. Morales*, t. 171 (1909), p. 375. Ca să judecăm corespondența lui Pierre de Blois și sinceritatea scrisorilor lui, e bine poate să ne amintim că a compus un manual de artă epistolară, aceluși *Libellus de arte dictandi rhetorice*; cf. Ch.-V. Langlois, *Notices et extratis*, XXXIV, 2, p. 23. Asupra carierei lui Pierre, a se vedea, în cele din urmă, Armitage Robinson, *Peter of Blois*, în ale sale *Somerset Historical Essays* (Published for the British Academy), Londra, 1921.

exerciții de retorică sau de sofistică, un fel de *Sic et Non* care era foarte pe gustul epocii. De altfel, puțin ne interesează. Cea de a doua scrisoare cuprinde pasajul următor:

„Mărturisesc că a-l asista pe rege înseamnă [pentru un învățat] să îndeplinească ceva sfânt; căci regele e sfânt; el este Hristosul Domnului; nu zadarnic a primit sfințirea miruirii, a cărei eficacitate – dacă din întâmplare, cineva ar ignora-o sau ar pune-o la îndoială – ar fi cu prisosință demonstrată de dispariția acelei peste care atacă vintrele și de tămăduirea scrofulor”¹.

Așadar, Henric al II-lea îi vindeca pe scrofuloși. Virtuții sale regale i se atribuia de asemenea dispariția (*defectus*) unei peste ce ataca regiunea inghinală (*inguinariae pestis*). Nu știm exact la ce fac aluzie aceste ultime două cuvinte: poate la o epidemie de ciumă bubonică, ce va fi cedat, după cum se credea, influenței miraculoase a regelui. Confuzia între anumite forme de buboane de pestă și adenita inghinală nu era deloc cu neputință în cazul unui om din acea vreme², afirmă un excelent istoric al medicinei, doctorul Crawford. Pierre de Blois nu era medic; el împărtășea erorile populare. Acea pestă bubonică înlăturată după el (conform opiniei curente din anturajul său) de Henric al II-lea, în chip miraculos, el o considera, după toate aparențele, ca un caz particular din vastul grup de afecțiuni ganglionare pe care Evul Mediu le reunea sub numele de scrofuli. Într-un cuvânt, scrofulile erau specialitatea lui Henric al II-lea. Puterea lui vindecătoare nu-i aparținea în chip personal; el o căpăta de la funcția sa: tocmai în calitate de rege era taumaturg. A murit în 1189. Pentru secolul care a urmat, o serie de texte, din ce în ce mai numeroase pe măsură ce ne apropiem de anul 1300, ni-i înfățișează pe succesorii săi ca moștenind același dar³. În istoria miracolului regal, el ocupă același loc pe care îl ocupă Filip I în Franța, cel al primului suveran despre care se poate spune cu siguranță că i-a atins pe scrofuloși. Dar nimic nu ne interzice să încercăm – ajutându-ne, la nevoie, de unele conjecturi – să ne întoarcem mai departe în trecut.

Am văzut că, după unii savanți francezi din Vechiul Regim, inițiatorul, de această parte a Canalului Mîneicii, ar fi fost Clovis; o onoare asemănătoare i-a fost atribuită de un pastor englez din secolul al XVI-lea, William Tooker, regelui Lucius, socotit primul creștin care a domnit în Marea Britanie⁴. Povestea a găsit puțin credit deși nu merită nici unul. Cel puțin, Clovis este un personaj regal; bunul Lucius nu a existat nicicînd decît în imaginația erudiților. Să trecem la istorie. În timpul celei mai mari părți

1. *P.L.*, t. 207, col. 440 D: „Fateor quidem, quod sanctum est domino regi assistere; sanctus enim et christus Domini est; nec in vacuum accepit unctionis regiae sacramentum, cujus efficacia, si nescitur, aut in dubium venit, fidem ejus plenissimam faciet defectus inguinariae pestis, et curatio schrophularum.” Textul din ms. nouv. acqu. lat. 785 de la Bibl. Nat., fol. 59, este conform cu acela al edițiilor, cu excepția nesemnificativei intervertiri „unctionis regie accepit sacramentum”.

2. *King's Evil*, pp. 25 și 26. Datorez mult acestui excelent comentariu.

3. Textele acestea vor fi citate mai jos, pp. 83 și urm., 95 și urm.

4. *Charisma*, p. 84. Tooker îl propune (deși cu mai puțină siguranță) ca instaurator al ritului englez și pe Iosif din Arimateea. Lucius (al cărui renume a fost răspîndit în Anglia de Beda, *Historia ecclesiastica*, I, 4) își datorează originea, cum se știe, unei mențiuni din *Liber Pontificalis*, cu privire la o scrisoare pe care într-adevăr „Lucius, rege breton” ar fi adresat-o papei Eleuteriu. Hernack a dovedit că cel ce-a redactat viața lui Eleuteriu a transformat, în chip deplasat, un rege din Edessa într-un print breton: *Sitzungsberichte der Kg. preussischen Akademie*, 1904, I, pp. 909-916.

din perioada anglo-saxonă, nu întâlnim nici o mențiune despre vreo virtute medicinală oarecare atribuită regilor¹. Trebuie să ajungem pînă în timpurile ce-au precedat în chip nemijlocit cucerirea normandă, ca să aflăm un principe despre care s-a putut crede, pe drept sau pe nedrept, că se află în fruntea seriei de vindecători: Eduard Confesorul este considerat și astăzi încă, aproape în chip universal, drept întemeietorul ritului englez. Tradiția aceasta are cu atît mai multă forță cu cît Shakespeare – inspirîndu-se ca de obicei din Holinshed – și-a însușit-o, și anume în una din piesele lui cele mai celebre și mai citite: în *Macbeth*. Fugind de ura tiranului Scoției, Malcolm și Macduff s-au refugiat la curtea lui Eduard; Malcolm a fost aici martorul uluit al miracolului și-l povestește însoțitorului său:

„bolnavi atinși de boli stranii, umflați și acoperiți cu totul de ulcere, vrednici de milă la vedere, disperarea medicinei, el îi vindecă atîrnîndu-le la gît un ban de aur, spunînd totodată sfinte rugăciuni; și se zice că regilor ce-i vor urma le lasă această binecuvîntare vindecătoare”².

Trebuie să împărtășim părerea lui Shakespeare?

Viața și, mai ales, virtuțile supranaturale ale lui Eduard Confesorul ne sînt cunoscute îndeosebi prin patru documente: cîteva pasaje ale lui William of Malmesbury din a sa *Historia Regum* și trei biografii, prima anonimă, iar celelalte datorate lui Osbert de Clare și respectiv Ailred de Rievaulx. Ailred scria în 1163, sub Henric al II-lea; Osbert în 1138, în vremea lui Stephen de Blois. William este anterior; prima redactare a *Istoriei* sale se situează în a doua jumătate a domniei lui Henric I, în 1124 sau 1125. În sfîrșit, acea *Vie Anonyme* este socotită, în general, ca fiind aproape contemporană cu eroul ei: va fi fost redactată după moartea lui Eduard, către 1067, cel mai tîrziu înainte de 1076. Cel puțin asta era pînă acum părerea generală. Am încercat într-alt loc să demonstrez că nu e întemeiată și că această *Viață* datează și ea din timpul domniei lui Henric I, dar din prima sa parte, între 1103 și 1120. Voi considera aici rezultatul respectiv ca fiind de necontestat³.

Eduard Confesorul a fost considerat de timpuriu un sfînt; cultul său, lipsit încă de consacrare oficială, era deja viu sub Henric I; Osbert s-a făcut avocatul canonizării lui, care tocmai fusese îndeplinită cînd Ailred s-a așezat la lucru. Prin urmare, nu e nimic surprinzător în faptul că toate cele patru lucrări enumerate îi atribuie numeroase vindecări miraculoase; fiind sfînt, trebuia să fie și taumaturg. Dintre anecdote, în mod tradițional, doar una singură a fost reținută de către istoricii „atingerii”. Ea se regăsește aproape aidoma la toți cei patru autori; aici, Ailred nu a făcut altceva decît să transpună într-un stil corect relatările confuze ale lui Osbert; acesta din urmă cunoștea lucrarea *Vie anonyme*. În ceea ce-i privește pe cei

1. Cf. J.F. Payne, *English medicine in the Anglo-Saxon times (Fitzpatrick Lectures)*, Oxford, 1904, p. 158.

2. IV, sc. III: „...strangely – visited people,
All sworn and ulcerous, pitiful to the eye,
The mere despair of the surgery, he cures,
Hanging a golden stamp about their necks,
Put on with holy prayers: and 'tis spoken,
To the succeeding royalty he leaves
The healing benediction.”

Cf. Holinshed, *Chronicles of England, Scotland and Ireland*, c. VIII, cap. 7, ed. din 1807, I, in-4°, Londra, p. 754.

3. Pentru tot ceea ce privește viețile lui Eduard Confesorul, trimit o dată pentru totdeauna la *Introducerea* la ediția mea din Osbert de Claire, *Analecta Bollandiana*, XLI (1923), pp. 5 și urm.

doi scriitori mai vechi, William și autorul necunoscut al *Vieții* considerat de obicei sub numele de *Biograf*, se pare că ambii au avut drept sursă comună o culegere de miracole compusă fără îndoială la Westminster și pe care Osbert a citat-o la rîndul său. Să rezumăm pe scurt acest episod devenit celebru¹:

Trăia în Anglia o tînră femeie atinsă de o boală îngrozitoare: o umflătură a glandelor de la gît care răspîndea un miros pestilențial. Înștiințată printr-un vis, s-a dus să-și ceară tămăduirea de la rege. Acesta, după ce a pus să i se aducă un vas cu apă, și-a muiat în el degetele și apoi a atins părțile bolnave, făcînd deasupra lor, de mai multe ori, semnul crucii. De îndată, sub apăsarea mîinii regale, sîngele și puroiul au țîșnit; boala a părut să cedeze. Pacienta a fost reținută la curte; dar, pe cît se pare, tratamentul n-a mai fost reînnoit. Totuși, n-a trecut nici o săptămînă și fericita femeie era complet vindecată. Ce spun? Nu numai scăpată de boala ei, dar și de o sterilitate îndărătnică ce o mîhnea adînc; în același an, i-a dăruit soțului său un copil.

Aceasta e țesătura generală a povestirii. Autorii noștri îi adaugă niște comentarii ce merită să ne rețină atenția tot atît, ba chiar mai mult decît textul însuși.

Iată mai întîi o remarcă ce-i aparține lui William of Malmesbury:

„În vremea noastră, unii se slujesc de aceste minuni [cea în legătură cu tînră femeie și altele asemenea ce i se atribuiau, cum vom vedea îndată, lui Eduard încă de pe cînd era adolescent] ca să facă o operă de falsitate: ei pretind că regele posedă puterea de a vindeca această maladie, nu în virtutea sfințeniei lui, ci cu titlu de moștenire, ca un privilegiu de stirpe regală”².

Observația e de două ori prețioasă, pentru că ne informează despre ideile lui William și în același timp despre cele ale multora dintre contemporanii săi, care erau foarte deosebite de ale sale. Pentru călugărul de la Malmesbury, numai sfinții fac minuni; regii pot să facă și ei, dacă sînt sfinți, dar în calitate de regi, nu; nu există dinastie taumaturgică. Vom regăsi mai tîrziu această concepție, pe care – gîndindu-ne la Grigore al VII-lea – o putem pe drept numi gregoriană. Pentru moment, ceea ce ne interesează mai cu seamă este părerea contrară; combătînd-o, William ne-a furnizat asupra ei o mărturie de nezdruincinat.

Ne aflăm în Anglia, în 1124 sau 1125. Eduard Confesorul, mort cu șaizeci de ani în urmă, e socotit că ar fi alinat mulți bolnavi. Dar au fost vindecările acelea toate de același fel? Nu toți oamenii gîndesc cîtuși de puțin astfel. Unii socotesc că miracolele vindecării scrofulelor trebuie separate de celelalte: Eduard va fi datorat faptului că le-a putut îndeplini originii sale regale și nu virtuților sale religioase. Oamenii care-și închipuie aceasta au evident motive să creadă că regii vindecă scrofulule. De unde le-a putut veni o asemenea idee? Fără îndoială de la faptele pe care le au sub ochi. Regele lor e Henric I; dar atunci, va fi pretins deja Henric I că posedă darul miraculos pe care avea să-l revendice, după cum se știe, nepotul său, Henric al II-lea? Este greu să ne sustragem acestei concluzii.

1. *Vita Aeduardi regis qui apud Westmonasterium requiescit* în *Lives of Edward the Confessor*, ed. Luard (*Rolls Series*) p. 428; William de Malmesbury, *Historia Regum*, II, I, §222, ed. Stubbs (*Rolls Series*), I, p. 272; Osbert de Clare, cap. XIII; Ailred ed. R. Twysden, *Historiae anglicanae scriptores X*, folio, Londra 1652, col. 390 și Migne, *P. L.* t. 195, col. 761.

2. *Loc. cit.*, p. 273: „unde nostro tempore quidam falsam insumunt operam, qui asseverant istius morbi curationem non ex sanctitate sed ex regalis prosapiae hereditate fluxisse”.

Or, trebuie să luăm în calcul și un alt text, aproximativ contemporan cu *Historia Regum*. Citam adineauri faimosul pasaj din Guibert de Nogent care constituie mărturia noastră cea mai veche despre ritul francez; dar atunci lăsasem la o parte, în mod evident, ultimele cuvinte. Să le restabilim acum:

„Ce fac”, scrie Guibert, „ceilați regi în privința vindecării scrofulelor? Voi păstra tăcerea asupra acestui lucru; totuși, nu știu ca regele Angliei să fi îndrăznit vreodată s-o încerce”¹.

E mult de când istoricii francezi au profitat de această mică frază ca să dovedească faptul că, în vremea în care a fost scris *Traité des Reliques*, adică chiar pe când domnea Henric I, regii englezi nu aveau parte încă de frumosul privilegiu deținut deja de Capețieni². Interpretarea aceasta l-ar fi bucurat pe Guibert: era tocmai cea pe care voia s-o impună posterității. Dar poate că ea e puțin cam simplistă. Ardoarea cu care abatele de Nogent, a cărui patriotism susceptibil e bine cunoscut, apără prerogativa dinastiei franceze, are ceva suspect: ce nevoie avea ca, dintre toți suveranii Europei, să-l aleagă pe principele normand spre a-i nega în mod expres darul medical? Totul se petrece ca și când i-ar fi ajuns la urechi dinspre Anglia ceea ce doctorul Crawford numește atît de drăguț „un vag zvon de uzurpare”³. Mărturia lui, luată în parte, n-ar fi dovedit poate nimic, nici într-un sens, nici într-altul, dacă e alăturată celei a lui William of Malmesbury. Ea ne confirmă totuși indirect și involuntar presupunerea noastră anterioară. După toate aparențele, Henric I a atins scrofulele.

Pasajul din William of Malmesbury, discutat mai sus, nu e singura glosă de care e însoțită povestea vindecării femeii scrofuloase, în diversele noastre izvoare. Trebuie să citez acum o frază pe care o regăsim aproape aidoma la trei autori diferiți: *Biograficul*, William și Osbert; trebuie să presupunem că ea se întâlnea deja în culegerea primitivă de miracole, din care s-au inspirat primii doi scriitori. O redau după textul *Biograficului*, care e cel mai vechi; ca s-o înțelegem, e nevoie să ne amintim că Eduard, alungat din patria sa de invazia daneză, își petrecuse toată tinerețea la curtea ducilor normanzi, rudele sale.

„Miracolul acesta era nou pentru noi; dar regele îl îndeplinise deseori în adolescență, pe când trăia în Neustria, țară ce se cheamă astăzi Normandia; o știm prin mărturia unor francezi”⁴.

Iată o afirmație foarte surprinzătoare! Fără îndoială, nimeni nu-i profet în țara lui. Cu toate acestea, ne vine greu să înțelegem pentru ce, ca tînăr exilat, Eduard ar fi exercitat, în profitul unor străini, o putere taumaturgică ce i-ar fi lipsit apoi în propriul său regat; sau, mai degrabă, ne vine greu să înțelegem cum s-a putut naște în spiritul hagiografilor săi ideea că lucrurile se petrecuseră în acest fel. În fine, ce rost are apelul acesta la oamenii

1. „Super aliis regibus qualiter se gerant in hac re, supersedeo; regem tamen Anglicum neutiquam in talibus audere scio.” Acesta era cel puțin textul primitiv al manuscrisului și cel pe care l-au adoptat editorii; cf. Migne, *P. L.*, t. 156, col. 616. O mină, ce pare să fie din secolul al XII-lea, a încercat să îndrepte pe *scio* în *comperio* (substituind pe deasupra grupului *sc* un *p* barat și scriind deasupra rîndului grupul *co* peste care a pus semnul de abreviere).

2. De exemplu, Mabillon, *AA. SS. ord. S. Bened.*, IV, 2, p. 523; este și astăzi încă interpretarea d-lui Delaborde.

3. *King's Evil*, p. 18, Dr. Crawford care nu crede că Henric I ar fi atins scrofule, consideră de altfel fraza lui Guibert ca pe o aluzie la miracolele sfîntului Eduard.

4. P. 429.: „Quod, licet nobis novum videatur, hoc eum in adolescentia cum esset in Neustria quae nunc Normannia nuncupatur, saepius egisse Franci testantur.”

de peste Canalul Mîneei, la francezi, în legătură cu un sfînt care e specific englez? Să examinăm mai de aproape istoria domniei lui Henric I; ea ne va da cheia misterului¹.

Suveran foarte puțin legitim, Henric I a fost un politician extrem de abil. El a avut grijă să măgulească sentimentele supușilor săi indigeni; bravînd glumele proaste ale nobilimii normande, s-a căsătorit cu o doamnă aparținînd vechii stirpe regale a insulei; din această căsătorie, a avut un fiu. A pus atunci să se răspîndească o profeție, în care tînărul prinț figura ca reprezentantul aspirațiilor naționale, mlădiță înverzînd pe vechiul trunchi dinastic retezat cîndva de uzurparea lui Harold și de cucerire. Viziunii acesteia îi trebuia un profet. Henric sau consilierii lui l-au ales pe Eduard Confesorul; ultimul dintre regii anglo-saxoni a fost însărcinat să anunțe, pe patul de moarte, venirea copilului predestinat. Episodul acesta a luat loc în viețile sfîntului; îl întîlnim în lucrările enumerate mai sus și, în toate, sub aceeași formă sau aproape. Fondul lor comun – constituit, cum se știe, după toate probabilitățile, dintr-o culegere de miracole astăzi pierdută – suferise deci influența unei gândiri politice: aceea a lui Henric I.

În lumina acestor fapte, să încercăm acum să interpretăm mica poveste a femeii scrofuloase. Toate viețile sfîntului Eduard o menționaseră; bineînțeles, mărturia lor nu ne îngăduie să conchidem cu certitudine că și Confesorul ar fi vindecat ori ar fi crezut că vindecă o adenită a gîtului. Ea dovedește doar că, în vremea în care au fost redactate cele mai vechi dintre aceste vieți, se povestea această minune: epoca aceea e a domniei lui Henric I. Avem motive serioase să credem că Henric I atingea scrofululele. De unde pretindea el că are această putere? William of Malmesbury nu ne-a lăsat să ignorăm argumentul pe care anumite persoane zeloase îl scoteau din miracolul atribuit sfîntului Eduard de opinia publică: aceasta era neîndoielnic interpretarea oficială. Ce origine mai frumoasă putea găsi pentru prerogativa regală decît legarea ei de amintirea monarhului foarte cucernic, drag inimii englezilor, drept al cărui moștenitor se dăduse însuși Wilhelm Cuceritorul? Biografia sfîntului, așa cum s-a constituit ea în cursul secolului al XII-lea, poartă foarte net, cum s-a văzut, pecetea guvernamentală. S-a introdus în ea o profeție; nu s-ar fi putut strecura și o vindecare? Totuși, nu e probabil ca aventura tinerei englezoaice să fi fost în întregime inventată de niște prelați scrupuloși; a-l vindeca pe un scrofulos de boala sa era pentru un sfînt o ispravă la fel de firească și, dacă putem spune așa, la fel de clasică precum aceea de a reda vederea unui orb sau puterea de a-și folosi membrele unui paralic: sînt alte fapte deosebite pe care hagiografii nu au neglijat să le atribuie sfîntului Eduard. Întîlnind însă acest miracol în legenda pe cale de formare, printre atîtea alte manifestări asemănătoare, consilierii lui Henric I au fost determinați, în chip foarte natural, să-l pună deoparte, ca să justifice prin el virtuțile taumaturgice ale stăpînului lor. Numai că s-a ivit o dificultate: miracolul acesta era unic. În timpul domniei lui, Eduard nu „atinsese” decît o singură dată scrofululele; era o bază foarte fragilă pentru specialitatea medicală revendicată, cu titlu de moștenitor, de regele Henric. Legenda asupra acestei chestiuni era deja ferm stabilită; ar fi părut incomod și poate chiar un sacrilegiu să fie modificată. Dar înainte de a domni, Eduard trăise în Normandia; tradiția engleză nu se ocupase deloc de această ședere pe continent; au avut atunci ideea să spună că cel puțin acolo, chiar la curtea strămoșilor direcți ai lui Henric I, Eduard își înmulțise vindecările

1. Pentru cele ce urmează, cf. *Introducerea mea la Viața* scrisă de Osbert de Clare, în special pp. 20 și 35.

de scrofule. Această rectificare a fost introdusă în versiunea hagiografică primitivă. O găsim în toate *Viețile* vechi. William of Malmesbury respingea concluziile ce erau trase, în preajma lui, din miracolele normande; dar nu a avut îndrăzneala să respingă o informație pe care i-o furnizau izvoarele lui; a crezut și el, ca toată lumea, în minunile împlinite pe pământ străin. Avem dreptul astăzi să fim mai sceptici sau, mai bine zis, mai critici decât el; noi vom considera și aceste minuni ca pe „o operă de falsificare”¹.

Nu există, astfel, nici un motiv să credem că regii anglo-saxoni – Eduard Confesorul și înaintașii săi – ar fi pretins vreodată, în calitate de regi, să vindece scrofuloșii. Este sigur că Henric al II-lea a exercitat această putere; este probabil că Henric I și-o însușise deja și că, vrînd s-o justifice, a pus-o la adăpostul unui mare nume: cel al sfîntului Eduard². Acestea au fost, în măsura în care le putem cunoaște, începuturile ritului englez³.

1. Aluzia la miracolele normande lipsește la Ailred. În vremea sa, sub Henric al II-lea, credința în puterea taumaturgică a regilor era ferm stabilită; nu mai era de nici un folos să se insiste asupra marelui număr de vindecări de scrofuloși operate de sfîntul Eduard. Pe de altă parte, recurgerea aceasta la niște fapte prost cunoscute, socotite a fi fost îndeplinite în străinătate, trebuia să pară bizară; iată, probabil, pentru ce Ailred, însărcinat oficial să curețe textul lui Osbert de părțile inutile, a suprimat fraza respectivă.
2. *Ashmolean Museum* de la Oxford posedă o medalie de origine scandinavă sau anglo-saxonă, găsită în secolul al XVII-lea chiar în apropierea orașului Oxford. Este găurită în partea superioară și se vede pe ea o inscripție greu de restabilit. În epoca în care a fost descoperită, s-a crezut că se pot citi două litere: E.C.; printr-o curioasă aberație, cîțiva erudiți le-au interpretat ca însemnînd *Eduardus Confessor*, ca și cînd Eduard și-ar fi purtat, încă de pe cînd era în viață, titlul său hagiologic. Or, monedele împărțite de regii englezi, din epoca modernă, scrofuloșilor pe care îi atingeau – în termeni tehnici *touch-pieces* – erau și ele găurite, ca să poată fi atîrnate la gîtul pacienților; acei savanți mult prea ingenioși și-au închipuit deci că au pus mîna pe o *touch-piece* a sfîntului Eduard. Nu e nevoie să le respingem părerea. Cf. Farquhar, *Royal Charities*, I, pp. 47 și urm.
3. Între Henric I și Henric al II-lea se interpune domnia lui Stephen de Blois. Stephen nu era decât nepotul celui dintîi dintre acești doi regi – și asta numai pe latura maternă; el a domnit în ciuda voinței ultimei a unchiului său. A revendicat oare, cu toate acestea, puterea vindecătoare al cărei inițiator fusese unchiul? Ori poate, dimpotrivă, ajungînd la tron, Henric al II-lea a trebuit să reînnoadă o tradiție întreruptă un moment? În lipsa unor documente, această mică problemă rămîne insolubilă.

CAPITOLUL II

Originile puterii vindecătoare a regilor : regalitatea sacră în primele secole ale Evului Mediu

1. Evoluția regalității sacre ; încoronarea

Problema ce se impune acum atenției noastre este dublă. Miracolul regal se înfățișează înaintea noastră ca expresia unei anumite concepții despre puterea politică supremă ; din acest punct de vedere, a-l explica înseamnă să-l legăm de ansamblul de idei și credințe cărora le-a fost una dintre cele mai caracteristice manifestări. Nu este oare chiar principiul oricărei „explicații” științifice, să faci să se includă un caz particular într-un fenomen mai general? Dar, ducând cercetarea pînă la acest punct, nu ne-am încheiat încă sarcina. Dacă ne-am opri aici, am lăsa să ne scape tocmai particularul ; va rămîne să dăm socoteală de motivele pentru care ritul vindecător, născut dintr-o mișcare de idei și de sentimente comună unei întregi părți a Europei, a văzut lumina zilei într-un anumit moment și nu într-altul, în Franța ca și în Anglia – și nu în altă parte ; cu un cuvînt, pe de o parte, cauzele profunde, pe de alta, prilejul, „bobîrnacul” care a dat naștere unei instituții aflată potențial, încă de multă vreme, în spirite.

Dar, ni se va spune, poate că este nevoie într-adevăr de o lungă anchetă ca să descoperim reprezentările colective ce se găsesc la începuturile atingerii scrofulor? Nu e oare evident, din primul moment, că ritul acesta, aparent atît de neobișnuit, nu a fost în societățile medievale și moderne decît ultimul ecou al acelor credințe „primitive”, pe care știința de azi, datorită studiului popoarelor sălbatice, a izbutit să le restabilească? Nu e de ajuns oare, pentru a-l înțelege, să parcurgem marile cataloage de fapte alcătuite cu atîta grijă și ingeniozitate de Sir James Frazer, să răsfoim *Creanga de aur* și *Originile magice ale regalității*? „Ce-ar fi zis Ludovic al XIV-lea”, scrie dl. Salomon Reinach, „dacă i s-ar fi dovedit că, atingînd scrofula, lua drept model un șef polinezian”¹? Deja Montesquieu intervenea, sub masca persanului Usbeck, vorbind despre același principe : „Acest rege e un mare vraci ; el își exercită autoritatea chiar și asupra spiritului supușilor săi... El merge pînă acolo încît îi face să creadă că-i vindecă de tot felul de boli numai atingîndu-i – atît e de mare forța și puterea ce-o are asupra spiritelor”². În gîndirea lui Montesquieu, cuvîntul vraci nu era decît o butadă. Azi îi dăm, într-adevăr, sensul său deplin. Am luat această mică frază ca epigraf ; am fi putut s-o înscriem, cu și mai multă justete, în fruntea frumoaselor lucrări ale lui Sir James Frazer, care ne-au învățat să surprindem unele legături multă vreme ignorate între anumite concepții vechi despre natura lucrurilor și cele dintîi instituții politice ale umanității. Într-adevăr, miracolul scrofulor este incontestabil înrudit cu un întreg sistem psihologic,

1. *Cultes, mythes et religions*, II, p. 21.

2. *Lettres persanes*, I, 24.

pe care-l putem califica drept „primitiv” din două motive: mai întâi, pentru că poartă pecetea unei gândiri încă puțin evoluată și cufundată în întregime în irațional și, de asemenea, pentru că îl întâlnim într-o stare deosebit de pură în societățile pe care am convenit să le numim „primitive”. Spunând însă toate acestea, vom fi făcut oare mai mult decât să indicăm cu aproximație genul de reprezentări mentale spre care se cuvine să ne îndreptăm cercetarea? Realitatea istorică este mai puțin simplă și mai bogată decât asemenea formulări.

Sir James Frazer scrie: „să presupunem că anumiți regi din insulele Pacificului și din alte locuri trăiesc într-o atmosferă încărcată cu un fel de electricitate spirituală care, deși îi trăsnește pe indiscreții ce pătrund în cercul său magic, posedă de asemenea, printr-o fericită compensație, privilegiul de a reda sănătatea printr-un simplu contact. Putem presupune că predecesorii monarhilor englezi au fost odinioară obiectul unor credințe analoge: *scrofula a primit probabil numele de boală a regelui, fiindcă se credea că atingerea din partea unui rege era în stare atît s-o transmite, cît s-o și vindece*¹.

Să ne înțelegem. Sir James Frazer nu susține că, în secolele al XI-lea sau al XII-lea, suveranii englezi ori cei francezi ar fi fost socotiți în stare să răspîndească în jurul lor scrofulile sau să le vindece simultan; el își închipuie însă că odinioară, în noaptea timpurilor, strămoșii lor mînuiseră această armă cu două tăișuri; încetul cu încetul, s-a dat uitării aspectul de temut al însușirii regale, pentru a nu se reține decît latura sa binefăcătoare. De fapt, după cum știm, regii taumaturgi din secolele al XI-lea și al XII-lea n-au trebuit să respingă o parte din moștenirea ancestrală, întrucît nimic din virtuțile lor miraculoase nu provenea dintr-un trecut foarte îndepărtat. Argumentul acesta ar putea fi suficient, se pare. Să-l părăsim, pentru o clipă; să presupunem, dacă vreți, niște origini foarte îndepărtate pentru puterea vindecătoare a principilor normanzi sau capețieni. Va căpăta astfel ipoteza lui Sir James Frazer mai multă forță? Nu cred. Ea se întemeiază pe cazul insulelor Tonga din Polinezia, unde, pe cît se spune, anumiți șefi exercită o asemenea homeopatie. Dar cît valorează acest raționament prin analogie? Metoda comparativă este extrem de fecundă, cu condiția să nu iasă din cadrul generalului; ea nu poate servi la reconstituirea amănuntelor. Anumite reprezentări colective ce afectează întreaga viață socială sînt întotdeauna asemănătoare (cel puțin în liniile lor mari) la un mare număr de popoare; ele par a fi simptomatice pentru anumite stadii de civilizație și variază o dată cu ele. În sînul altor societăți, cunoscute doar prin documente relativ recente sau incomplete, ele nu sînt atestate istoricește; au lipsit realmente? Probabil că nu; sociologia comparată permite să le restabilim cu multă verosimilitate. Dar aceste mari idei, comune întregii umanități, sau aproape, au primit evident aplicații diferite, după locuri și împrejurări. Studiul triburilor oceanice luminează noțiunea de regalitate sacră, așa cum înflorește ea sub alte ceruri, în Europa antică ori chiar medievală; or, n-am

1. *Golden Bough*, I, p. 371: „royal personages in the Pacific and elsewhere have been supposed to live in a sort of atmosphere highly charged with what we may call spiritual electricity, which, if it blasts all who intrude into its charmed circle, has happily also the gift of making whole again by a touch. We may conjecture that similar views prevailed in ancient times as to the predecessors of our English monarchs, and *that accordingly scrofula received its name of the King's Evil from the belief that it was caused as well as cured by contact with a king*”. Sublinierea mea. Cf. *Ibid.*, III, p. 134.

putea să ne așteptăm să regăsim în Europa toate instituțiile Oceaniei. Într-un arhipelag polinezian – acesta e singurul exemplu invocat – șefii sînt în același timp provocatori de boli și medici. Așa se traduce forța supranaturală pe care o dețin; în alte părți, aceeași forță a putut să se manifeste într-un alt fel: de exemplu, prin binefaceri, fără contrariul lor neplăcut. Mulți dintre primii misionari credeau că găsesc la „sălbatici” tot felul de concepții creștine – mai mult sau mai puțin palide. Să ne ferim de greșeala inversă și să nu transportăm în întregime antipozii la Paris sau Londra.

Să continuăm deci să retrăsăm, în toată complexitatea sa, mișcarea de credințe și de sentimente, care a făcut posibilă instaurarea ritului atingerii în cele două țări ale Europei Occidentale.

Regii Franței și ai Angliei au putut deveni medici miraculoși, pentru că erau încă de multă vreme personaje sacre: „*sanctus enim et christus Domini est*”, spunea Pierre de Blois despre stăpînul său, Henric al II-lea, ca să-i justifice virtuțile taumaturgice. Se cuvine deci să arătăm mai întîi cum a izbutit să se facă recunoscut caracterul sacru al regalității, înainte de a explica asociația de idei care a dedus foarte firesc din acest caracter, ca pe un fel de concluzie evidentă, puterea de vindecare a celor ce erau investiți cu ea¹.

Capetenii s-au prezentat mereu drept moștenitorii autentici ai dinastiei carolingiene, iar Carolingienii înșiși drept cei ai lui Clovis și ai urmașilor săi; regii normanzi ai Angliei au revendicat ca pe un bun patrimonial moștenirea principilor anglo-saxoni. De la șefii vechilor neamuri france, angle sau saxone, pînă la suveranii francezi sau englezi din secolul al XII-lea, filiația este directă și continuă. Așadar, trebuie să ne îndreptăm privirile mai întîi spre vechile regalități germanice; prin ele atingem un fond de idei și de instituții extrem de arhaice.

De nefericire, le cunoaștem foarte prost. Întreaga germanitate anterioară creștinismului ne va rămîne pentru totdeauna iremediabil obscură în lipsa unei literaturi scrise. Nu se pot zări decît cîteva licăriri. Ele sînt de ajuns ca să ne asigure că la germani concepția despre regalitate era, ca la toate popoarele aflate în același stadiu de civilizație, marcată puternic de un caracter religios².

1. Datorez mult pentru rîndurile ce urmează frumoasei cărți a lui Kern, *Gottesgnadentum*. Se va găsi în această lucrare o bibliografie abundentă (din păcate, lipsită de clasificare); ea îmi va permite să reduc aici, într-o foarte largă măsură, indicațiile bibliografice, în ceea ce privește încoronarea. Poate că fac un serviciu cercetătorilor, semnalîndu-le că nu vor găsi nimic util în articolul lui Jos. von Held, *Königtum und Göttlichkeit; Am Ur-Quell, Monatss für Volkskunde*, III, (1892). Despre încoronare, au apărut, după volumul lui Kern, lucrarea utilă a lui Reginald Maxwell Woolley, *Coronation rites* (The Cambridge Handbooks of Liturgical Study), in-12, Cambridge 1915, și o teză de la Facultatea de Drept din Toulouse, Georges Péré, *Le sacre et le couronnement des rois de France dans leurs rapports avec les lois fondamentales*, loc nesp., 1921 – unde vom remarca unele indicații judicioase, pe care le viciază, din păcate, o ignorare uimitoare a literaturii subiectului. Cf. și Ulrich Stutz, *Reims und Mainz in der Königswahl des X. und zu Beginn des XI. Jahrhunderts; Sitzungsber. der preussischen Akademie*, 1921, p. 414.
2. Caracterul sacru al vechii regalități germanice a fost deseori pus în lumină. Se va consulta mai ales, cu folos, H. Munro Chadwick, *The ancient Teutonic priesthood; Folk-Lore*, 1900; cf. de același autor, *The origin of the English nation*, Cambridge, 1907, p. 320; indicații sugestive în J. Flach, *Les origines de l'ancienne France*, III, p. 236 și 237 și Paul Vinogradoff, *Outlines of historical jurisprudence*, I, Oxford, 1920, p. 352. Mai jos, vor fi folosite unele informații împrumutate de la grupul scandinav. Nu ignor faptul că la aceste populații caracterul sacru al regalității a fost puternic accentuat, ca urmare a lipsei unui sacerdoțiu specializat, ce pare să fi

Tacit observase deja că, spre deosebire de șefii războinici temporari, aleși în mod liber, în funcție de valoarea lor personală, la germani regii erau aleși numai din anumite familii nobile; și trebuie să înțelegem că era vorba desigur de anumite familii dăruite în chip ereditar cu o virtute sacră¹. Regii treceau drept ființe divine, ori cel puțin ca trăgându-se din zei. „Goții”, ne spune *ad litteram* Jordanes, „punându-și victoriile pe seama influenței fericite ce emana de la principii lor, n-au vrut să vadă în aceștia niște simpli muritori; ei le-au dat numele de Ase, adică de semizei”². Cuvîntul Ase se regăsește în vechile limbi scandinave; într-adevăr, el servea ca să-i denumească pe zei ori anumite categorii ale acestora. Ni s-au păstrat mai multe genealogii regale anglo-saxone: toate merg pînă la Wotan³. Din această credință în originea supranaturală a regilor decurgea un sentiment de loialitate față de ei. Sentimentul nu era legat de un anumit individ; primogenitura nu exista. Dreptul ereditar în interiorul dinastiei era prost reglementat; se putea schimba suveranul, cu condiția să fie ales întotdeauna din cadrul aceleiași dinastii. „Așa după cum cel ce se naște din voi”, scria Athalaric senatului roman, „este socotit de origine senatorială, la fel și cel ce provine din familia Amalilor – în fața căreia orice noblețe pălește – este demn să domnească.” Iar într-alt loc, același prinț, amestecînd niște noțiuni germanice cu vocabularul roman, vorbea despre „sîngele Amalilor, destinat purpurei”⁴. Numai aceste spițe predestinate erau în stare

existat, dimpotrivă, la multe alte triburi germanice. Regii din nord au rămas întotdeauna preoți; regii din Germania propriu-zisă, aproximativ în epoca invaziilor, n-aveau în majoritatea lor, sau nu mai aveau, funcții de acest gen. Dar oricît ar fi de însemnate, aceste deosebiri nu ne interesează aici; noțiunea fundamentală era aceeași, în sud ca și în nord; este tot ce se cade să reținem.

1. *Germ.* VII: „Reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt”. Pe bună dreptate, această frază a lui Tacit a fost deseori apropiată de următoarea, pe care o citim în Grégoire de Tours, *Histor. Franc.*, II, 9, în legătură cu originile france: „ibique iuxta pagos vel civitates reges crinitos super se creavisse de prima, et, ut ita dicam, de nibiliori familia.”
2. *Getica*, c. XIII, ed. Mommsen (Mon. Germ. AA., V), p. 76, spune în legătură cu familia regală a Amalilor „iam procures suos, quorum quasi fortuna vincebant, non puros homines, sed semideos id est Ansis uocauerunt”. Despre sensul cuvîntului Ase, cf. Maurice Cahen, *Le mot „Dieu” en vieux-scandinave (Collect. linguistique Soc. linguistique de Paris, X și teză la Fac. Lettres, Paris)*, 1921, p. 10, n. 1. E. Mogk, în articolul *Asen* din Hoops, *Reallexikon der germ. Altertumskunde*, pare să creadă că acest cuvînt nu se aplică decît regilor morți și divinizați după deces; nu găsesc nimic asemănător în Jordanes. Într-un text neobișnuit al lui Justin, *Histor. Philippic.*, VII, 2, îi vedem pe macedonieni punîndu-l pe regele lor, copil încă, să-i însoțească în luptă, „tanquam deo victi antea fuissent, quod bellantibus sibi regis sui auspicia defuissent”; surprindem aici o credință analogă celei despre care aduce mărturie textul lui Jordanes în ce-i privește pe goți.
3. Cf. printre alții, Kemble, *The Saxons in England*, ed. din 1876, London, I, p. 336; W. Golther, *Handbuch der deutschen Mythologie*, 1895, p. 299; J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, ed. a 4-a, Berlin, 1878, III, p. 377. Cel mai recent studiu asupra genealogiilor este disertația lui E. Hackenberg *Die Stammtafeln der anglo-sächsischen Königreiche*, Berlin, 1918. N-am putut s-o văd; principalele ei concluzii se vor găsi rezumate de Alois Brandl, *Archiv für das Studium der neueren Sprachen*, t. 137 (1918), pp. 6 și urm. (în special p. 18). O aluzie la originea pretinsă divină a Merovingienilor se află, poate, într-o frază din celebra scrisoare adresată de Avitus, episcopul Vienei, lui Clovis, cu prilejul botezului acestuia. Cf. Junghans, *Histoire de Childerich et de Chlodovech*, trad. Monod (*Bibl. Hautes Etudes*, fasc. 37), p. 63, n. 4.
4. Cassiodor, *Variae*, VIII, 2: „quoniam quaevis claritas generis Hamalis cedit, et sicut ex vobis qui nascitur, origo senatoria nuncupatur, ita qui ex hac familia progreditur, regno dignissimus approbatur”, IX, 1: „Hamali sanguinis purpuream dignitatem”.

să dea stăpîni cu adevărat capabili, căci doar ele singure dețineau acea misterioasă șansă, *quasi fortuna*, cum zice Iordanes, în care popoarele vedeau, mai degrabă decît în talentul militar al vreunui căpitan, cauza succeselor lor. Ideea legitimității personale era slabă; cea a legitimității dinastice era foarte puternică¹.

Un grup desprins din neamul herulilor se afla stabilit, în secolul al VI-lea, în regiunea dunăreană; o ramură din spița tradițională îl urmasă și-i furniza șefii. A venit o zi în care ea a pierit în întregime. Ultimul său vlăstar murise asasinat de proprii lui supuși, la fel ca atîția alți principii din acele vremuri de violență. Dar acești barbari care-și masacraseră regele nu se resemnau să se lipsească de sîngele regal; ei au hotărît să trimită soli în căutarea unui reprezentant al stirpei pînă în îndepărtata patrie de unde plecaseră odinioară, „la Thule”, spune Procopiu, nume prin care trebuie să înțelegem, fără îndoială, peninsula scandinavă. Primul ales a murit pe drum; ambasadorii au făcut cale întoarsă și au adus un altul. Între timp, herulii, sătui de așteptare, isprăviseră prin a pune în fruntea lor pe unul dintre ai lor, desemnat numai pentru valoarea sa individuală; neîndrăznind, poate, să-l aleagă ei înșiși, ceruseră Împăratului să-l numească. Dar cînd sosi moștenitorul legitim, tot poporul s-a situat, într-o singură noapte, alături de el².

Acești regi cu adevărat divini erau socotiți că posedă o anumită putere asupra naturii. Potrivit unei concepții întîlnită la multe alte popoare (și care s-a dezvoltat cu o forță aparte în sînul societăților chineze), regii erau considerați răspunzători de ordinea lucrurilor. Regele Norvegiei, Halfdan cel Negru, fusese – cum povestește legenda culeasă în secolul al XIII-lea în *Heimskringla*, „dintre toți regii, cel ce avusese mai mult noroc în recolte”; cînd a murit, în loc să fie îngropat întreg într-un singur loc, cadavrul său a fost tăiat în patru și fiecare bucată a fost înmormîntată sub un gorgan, în fiecare dintre cele patru districte principale ale țării, pentru că „posedarea trupului” ori a unuia dintre fragmentele sale – „li se părea celor care-l căpătau o speranță de recolte bune”³. Un principe excepțional, mai credeau danezii încă în secolul al XII-lea, poate, dacă atinge copiii și grînele, să procure o frumoasă progenitură și recolte îmbelșugate⁴. Uneori, cînd se

1. Este ceea ce istoricii germani exprimă opunînd *Geblütsrecht* lui *Erbrecht*.

2. Procopiu, *De Bello Gothico*, II, 15. Cf. Kern, *Gottesgnadentum*, p. 22. Pentru Procopiu, herulii stabiliți în „Thulé” sînt un grup venit tardiv din regiunea Mării Negre, unde poporul herul ar fi trăit „încă din vechimea cea mai îndepărtată” (II, 14); e o eroare evidentă, respinsă în unanimitate.

3. *Heimskringla*, ed. Finnur Jonsson, I, *Halfdana Saga Svarta*, K. 9. Pentru traducerea acestui text și a tuturor celor din aceeași sursă, citate mai departe, datorce mult ajutorului pe care a binevoit să mi-l dea colegul meu, Dl. Maurice Cahen.

4. Este ceea ce rezultă dintr-un pasaj scris de istoricul danez Saxo Grammaticus (lib. XIV, ed. Holder-Egger, Strasbourg, 1886. p. 537). Conform acestui text, cînd Waldemar I al Danemarcei a traversat Germania, ca să meargă la dieta de la Dole, mamele l-ar fi pus să le atingă copiii și țărani grînele, nădăjduind astfel să obțină, pentru cei dintîi și pentru celelalte, o creștere favorabilă. S-ar fi crezut așadar, chiar și în străinătate, în minunata putere a lui Waldemar; e o exagerare vădită, a cărei răspundere întreagă trebuie s-o poarte șovinismul lui Saxo Grammaticus. Această mică poveste este totuși foarte instructivă. Ea ne informează nu despre starea de spirit a germanilor, ci a danezilor. Ca să-și laude un rege din țara sa, ce-a imaginat Saxo? Faptul că și popoarele vecine chiar, au recurs la mîna sacră a principelui. Probabil că un asemenea gest din partea compatrioților săi i s-ar fi părut prea banal ca să merite să fie menționat. Cu siguranță că el n-a inventat credința pe care o pune în scenă; dar de unde a împrumutat ideea respectivă? Trebuie să presupunem

întîmpla ca recolta să dea greș, regele era destituit. Într-un asemenea caz, aceasta era soarta regilor burgunzi, după mărturia lui Ammianus Marcellinus; istoricul roman, cu obișnuita lui inteligență, ne-a invitat el însuși să apropiem acest obicei de tradițiile vechiului Egipt, patria clasică a regalității sacre. Același obicei pare să fi fost în vigoare și în Suedia păgînă¹.

Stăpîni astfel pe anii îmbelșugați, regii germani își întindeau oare puterea și asupra bolilor? *Heimskringla*, redactată cum aminteam adineauri, abia în secolul al XIII-lea, în Islanda, de preotul Snurre Storleson, atribuie cîteva vindecări regelui Olaf, fiul lui Harald, care a domnit în Norvegia la începutul secolului al XI-lea². Dar Olaf, sfîntul Olaf era un sfînt al creștinismului; minunile pe care i le atribuie Saga islandeză nu sînt poate decît eco-ul unei teme hagiografice. Fără îndoială, textele noastre sînt prea sărace ca să ne permită să afirmăm că niciodată vreun neam germanic n-a văzut în regele său un medic; e mai bine ca asupra acestui punct să rămînem în starea de îndoială pe care ne-o dictează o înțeleaptă prudență. Mai mult, trebuie să remarcăm că în sociologia comparată, la care vom fi mereu tentanți să recurgem în absența unor documente, nimic nu ne silește să admitem că regii din vechea Germanie vor fi fost toți sau chiar majoritatea niște vindecători, pentru faptul însuși că erau dotați cu o virtute divină; deoarece se pare, într-adevăr, că regii vindecători au fost, întotdeauna și pretutindeni, destul de rari. Aceasta e cel puțin impresia pe care ne-o comunică lucrările lui Sir James Frazer; exemplele privind această formă de magie regală, pe care le aflăm recenzate în marile antologii, sînt foarte puțin numeroase. În ele, șefi ualo din Senegal, polinezieni din insulele Tonga reapar iar și iar,

că pentru efectul povestirii lui, i-a schimbat pur și simplu țara. Poate că împărtășea această credință; vorbește despre ea cu o simpatie evidentă, cu toate că, probabil din respect pentru doctrinele Bisericii, a socotit că nu se poate abține să arate că avea un caracter superstițios: „Nec minus superstitiosi agrestes...”.

1. Amm. Marcellinus, XXVIII, 14: „Apud hos generali nomine rex appellatur Hendinos, et ritu ueteri potestate deposita remouetur, si sub eo fortuna titubauerit belli, vel segetum copia negauerit terra, ut solent Aegyptii casus eiusmodi suis assignare rectoribus”. Pentru Suedia, *Heimskringla*, I, *Ynglinga*, K. 15 și 43. Observați, în cel de-al doilea pasaj, apariția ideii după care recoltele proaste s-ar fi datorat nu absenței acestei puteri misterioase în persoana regelui, a acestei *quasi-fortuna* de care vorbește Iordanes, ci unei greșeli anumite săvîrșite de el (neglijență în îndeplinirea sacrificiilor); este un început de interpretare raționalistă ce deformează o veche credință. Superstiții asemănătoare se află la primitivi; există o literatură bogată pe această temă; v. la urmă L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, 1922, pp. 366 și urm.
2. *Heimskringla*, II, *Olafs Saga Helga Konungs*, II, K. 155 și 189. Olaf a murit în 1030. W. Ebstein, *Zur Geschichte der Krankenbehandlung*; *Janus*, 1910, p. 224, a profitat de aceste texte (în cel de-al doilea, Olaf apare vindecînd un băiețel de o tumoră *la gît*) ca să atribuie o origine scandinavă atingerii scrofulelor: obiceiul ar fi trecut din țările nordice în Anglia (în timpul lui Eduard) și de acolo în Franța. Fără îndoială, această teorie nu are nevoie să fie respinsă cu multe argumente. Va fi destul să amintim datele: puterea vindecătoare a lui Olaf nu este atestată decît printr-un document din secolul al XIII-lea, fără ca în rest să existe ceva care să ne permită să credem în exercitarea unui dar dinastic de către regii Norvegiei. Miracolele sfîntului Eduard nu sînt cunoscute decît printr-un text de la începutul secolului al XII-lea, foarte suspect în toate privințele. În Franța, ritul a fost cu siguranță în vigoare încă din a doua jumătate a secolului al XI-lea (Filip I) și foarte probabil virtutea taumaturgică a principilor francezi exista încă de la sfîrșitul secolului al X-lea, adică dintr-o epocă anterioară nu numai acelei *Saga* căreia îi datorăm povestea vindecărilor operate de sfîntul Olaf, ci și însăși domniei acestui monarh, precum și celei a sfîntului Eduard.

întocmai ca acei figuranți de la teatru care, învîrtindu-se întruna în jurul aceluiași dispozitiv de rezemat decorurile, reprezintă imaginea defilării unei armate¹. Într-adevăr, nu există în această penurie nimic prea surprinzător. Forța miraculoasă atribuită regilor de către „primitivi” este de obicei concepută ca fiind folosită în scopuri colective, menite să procure bunăstarea întregului grup, și nu ca îndreptată spre scopuri individuale. Rolul lor e să facă să cadă ploaia sau să asigure regularitatea recoltelor, și nu să ușureze unele neplăceri particulare; și se știe, într-adevăr, că ar fi ușor să umplem pagini întregi cu cazurile șefilor „aducători de ploaie”, pe care ni le furnizează repertoriile etnografice. Poate că așa se explică și faptul că ritul atingerii, de care ne preocupăm aci, s-a dezvoltat mai ușor în societățile unde religia interzicea să se atribuie regilor o influență asupra marilor fenomene cosmice care dirijează viața națiunilor.

O revoluție religioasă a dat într-adevăr o lovitură redutabilă vechii concepții despre regalitatea sacră, așa cum fusese văzută înflorind la germani; apariția creștinismului a lipsit-o de sprijinul ei natural: păgînismul național. Regii s-au menținut ca șefi de stat; un moment chiar, după năvăliri, puterea lor politică a fost mai puternică decît oricînd; ei au încetat însă, cel puțin oficial, să mai treacă drept personaje divine. Neîndoielnic, vechile idei n-au dispărut dintr-odată. Probabil că ele au continuat să trăiască, mai mult sau mai puțin înăbușit, în conștiința populară. Textele noastre permit să le restabilim cîteva urme; probabil că am afla multe altele, dacă documentele noastre n-ar fi toate de proveniență ecleziastică și, prin urmare, ostile trecutului, în privința acestui aspect². Părul lăsat lung care alcătua

1. Se pot adăuga aci anumite familii nobile din Arabia, a căror putere de vindecare, specializată în tratamentul turbării, pare să dateze încă din perioada preislamică; cf. mai jos, p. 60, n. 2. Pentru antichitatea clasică, textele sînt obscure. Un pasaj din Plutarh, *Pirus*, c. III, ne comunică faptul că lui Pirus i se atribuia darul vindecării, sediul acestei miraculoase virtuți aflîndu-se la el în degetul cel gros de la picior; nimic nu arată însă că ar fi împărțit acest privilegiu cu ceilalți regi ai Epirului; poate că avem de-a face aci cu un caz analog celui al merovingianului Gontran: aplicare doar la un individ deosebit de ilustru – nu însă la o întreagă seminție – a credinței generale în caracterul magic al regalității. De altminteri, două maladii, lepra și gălbinarea, sînt denumite în textele antice *morbus regius* (referințe în special la Law Hussey, *On the cure of scrofulous diseases*, p. 188), fără să fie posibil să determinăm cumva dacă această denumire avea la origine vreo legătură cu un „miracol” regal.
2. Mă limitez aci la reminiscențele sigure. Au mai fost invocate și altele. După unii istorici (de exemplu, Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, ed. a 4-a, I, pp. 314 și urm. și Munro Chadwick, *loc. cit.*), carele cu boi înjuțați, pe care ni-i arată așezați Einhard pe ultimii Merovingieni, ar fi niște care sacre, asemănătoare celor ce serveau, după Tacit (*Germ.* 40), procesiunilor zeiței Nertus; ipoteză seducătoare, poate, dar la urma urmelor, pură ipoteză. O legendă atestată pentru prima oară de pseudo-Fredegăr (III, c. 9) face din Meroveu fiul unui monstru marin: urmă a unui vechi mit păgîn? Ori poate o legendă entomologică al cărei principiu ar fi un joc de cuvinte apărut în Galia pe numele lui Meroveu? Cine o va ști vreodată? Trebuie să fim prudenți. Să-mi fie îngăduit aici să prezint un exemplu amuzant de excesele în care riscă să cadă folcloriștii prea zeloși. Citim în Grimm, *loc. cit.*, I, p. 339, fraza următoare, pe care o sprijină o referință la poemul provensal despre Fierabras: „Der könig, der ein pferd tödtet, hat kein recht im reich”. Să însemne acesta un „tabu”? Să ne referim la texte. Fierabras e un rege păgîn, dar un cavaler viteaz. El se luptă cu Olivier. Din întîmplare, ucide calul dușmanului său; iată o mare încălcare a regulilor luptelor cavalerești: nimic mai necinstit decît să-ți învingi un adversar ucigîndu-i calul. De unde și reproșurile lui Olivier: un rege care comite așa ceva nu mai merită să domnească: „rey que caval auçi non a dreg en regnat”, spune textul

atributul tradițional al dinastiei france (toți ceilalți bărbați liberi, de îndată ce ajungeau adulți, purtau părul tăiat scurt) fusese cu siguranță, la origine, un simbol de ordin supranatural: sau, mai bine zis, părul acesta, care nu era tăiat niciodată, va fi fost considerat la început ca însuși sediul puterii miraculoase, recunoscută fiilor din spița aleasă; *reges criniti* erau tot atîția Samsoni. Obiceiul, atestat încă de foarte demult, a durat tot atît cît Merovingienii înșiși, fără să putem ști, de altfel, dacă poporul a continuat pînă la capăt să-i atribuie o valoare magică¹. Numeroase personaje aparținînd caselor regale anglo-saxone au fostenerate după moartea lor ca niște sfinți; la fel, cu toate că într-un număr mai redus, în cazul Merovingienilor. Nu că acele neamuri ar fi fost deosebit de rodnice în virtuți religioase ori private: nici pe departe; de obicei însă, erau duși la altare membrii unei familii pe care oamenii se obișnuiseră să le considere sacre². Începînd cu Dagobert, dinastia merovingiană s-a prăbușit în neputință; totuși, regii respectivi, simpli oameni de paie, au continuat să domnească cu numele mai mult de un secol și jumătate. Prima lovitură de stat încercată împotriva lor, cea a lui Grimoald, a eșuat în mod jalnic. Carol Martel însuși s-a crezut destul de tare ca să suprimă o vreme regalitatea, dar nu ca să uzurpe titlul regal. Fără îndoială, eșecul respectiv și această abținere prudentă se explică parțial prin rivalitățile dintre cei mari, însă numai parțial. Trebuie să credem că seminția legitimă păstra, în degradarea ei, un fel de prestigiu. Situația urmașilor lui Clovis, constrînși de șefii palatului la o existență pur reprezentativă, a fost comparată uneori cu ceea ce a fost, în vechea Japonie, viața unor mikado pe lîngă șoguni. Păstrînd proporțiile, este probabil, într-adevăr, că principii franci, ca și împărații japonezi, au fost protejați multă vreme, dacă nu chiar de natura lor sacră, cel puțin de amintirile obscure pe care rolul lor antic le lăsase în spirite. Totuși, dacă ne mărginim doar la aparențele oficiale, regii franci sau englezi nu erau, pînă în secolul al VIII-lea, decît niște creștini ca toți ceilalți și, dacă putem spune așa, niște adevărați laici. Nici o ceremonie ecleziastică nu le consacra venirea la tron, iar solemnitățile nu erau de altminteri reglate decît prin niște

provensal citat de Grimm (J. Bekker, *Der Roman von Fierabras*, Berlin, 1829, v. 1388); „Rois ki ceval ocist n'a droit en ireté”, zice poemul francez (ed. Guessard în *Les Anciens poètes de la France*, 1860 v. 1119). Fierabras coboară atunci de pe cal; cei doi eroi vor fi de aici înainte la egalitate și lupta poate continua fără incorectitudini. Dacă-l izolăm de context, versul citat, pare să dea una dintre cele mai curioase informații despre magia regală; tocmai în acest fel l-a și înțeles Grimm. Să citim însă scena întreagă: nu vom mai afla decît niște indicații destul de banale privind scrima cavalească.

- 1 Cele mai vechi mărturii sînt fără îndoială Claudian IV, *Consul. Honor.*, 446; *Laud. Stilic.*, I, 203; Avitus, scrisoare către Clovis, în legătură cu botezul său, ed. U. Chevalier, *Oeuvres de St. Avit*, Lyon 1890, ep. XXXVIII, p. 192; Priscus Ἰστορία Γοθῶν c. 16. Pe cîmpul de bătălie de la Vézeronce, cadavrul lui Clodomir a fost recunoscut după părul său lung, „onoare a spiței regale”: v. foarte originalul pasaj din Agathias, *Histor.* I, c. 3. Obiceiul care impunea francilor adulți să se tundă scurt este atestat de Grégy, de Tours, *Histor.*, III, 18. Nu sînt dator să cercetez aici dacă la alte popoare germanice părul lung a fost de asemenea un însemn regal. Este sigur cel puțin că la unele dintre ele, privilegiul de a-l purta astfel era comun tuturor bărbaților liberi: pentru suevi, în vremea lui Tacit, *Germ.* XXXVIII; pentru goți, F. Dahn, *Die Könige der Germanen*, III, p. 26. În ce privește valoarea magică a părului lung, cf. J. Frazer, *Folk-lore in the Old Testament*, II, Londra, 1919, pp. 480 și urm.
- 2 Același fapt a fost notat, în cazul Bizanțului, de Bréhier (în lucrarea menționată mai jos, p. 45, n. 2) la p. 72: „Un alt fapt semnificativ (privind supraviețuirea cultului imperial) este frecvența canonizărilor imperiale”.

obiceiuri destul de șovăielnice. Fruntea nu le era marcată de nici un fel de amprentă religioasă deosebită¹.

Tradiția poporului cucerit oferea toate splendorile religiei imperiale aceloră dintre suveranii germanici care, precum Merovingienii, s-au aflat domnind, după năvăliri, peste o țară profund romanizată. Fără îndoială, creștinismul trecuse și pe acolo; dar dacă modificase puțin câte puțin unele formule, el n-atinse deloc fondul lucrurilor. În Bizanț, religia imperială avea să dureze aproape tot atît cît și Imperiul². Cunoaștem fasturile sale oficiale, dar nu putem evalua și autoritatea morală reală pe care o putea avea asupra sufletelor. Cîțiva împărați au trecut drept taumaturgi: Vespasian, proclamat în Orient, într-un mediu încărcat de speranțe mesianice, a realizat cîteva vindecări; dar lucrurile se întîmplau la Alexandria, pe un pămînt deprins de mii de ani să-și venereze șefii ca pe niște zei și, de altminteri, preoții din Serapeum, a căror iscusință este sigură, au fost bănuți că au pus la cale aceste manifestări miraculoase; despre Hadrian, se spunea că ar fi vindecat o oarbă³. Exemplele acestea sînt izolate. Nu vom ști niciodată dacă credința în caracterul divin al împăraților era destul de puternică, pentru ca, în mod obișnuit, masele să considere cu adevărat activă puterea lor miraculoasă. Nu ne-am putea îndoi însă de faptul că religia imperială a fost un minunat instrument de domnie. Barbarii au renunțat la el⁴. Astfel, Merovingienii nu s-au dat drept urmașii Imperiului. Este drept că Clovis – potrivit lui Grégoire de Tours, a cărui mărturie mi se pare că nu trebuie respinsă – cu toate că a primit o magistratură din mîinile suveranului din Bizanț – a pus să fie numit, printr-un fel de uzurpare, Augustus⁵. Urmașii săi n-au scos în evidență titlul. Cu toate acestea, ei s-ar fi putut simți mai liberi decît dînsul față de Augustus, cel de pe malurile

1. Textele privind urcarea pe tron, la dinastiile barbare, vor fi găsite reunite comod și comentate inteligent de W. Schuecking, *Der Regierungsantritt*, Leipzig, 1889. În definitiv, la Merovingieni, luarea puterii de către noul rege era însoțită de practici diverse, variabile, ce nu par să fi fost vreodată grupate și fixate într-un ritual coordonat: ridicarea pe scut, investitura prin lance, turneul solemn prin regat... Toate aceste practici au un caracter comun: ele rămîn strict laice (în măsura în care sînt considerate golite de vechiul lor caracter religios, care era păgîn); Biserica nu intervine în ele. Pentru o părere recent exprimată într-un sens opus, de dom Germain Morin, cf. mai jos, *Apendice III*, p. 320.
2. A se vedea Louis Bréhier și Pierre Batiffol, *Les survivances du culte impérial romain*, 1920, în special pp. 35, 43, 59; cf. recenzia lui J. Ebersolt, *Moyen âge*, 1920, p. 286.
3. Pentru Vespasian, Tacit, *Hist. IV*, 81; Suetoniu, *Vesp.*, 7; Dio Cassius, LXVI, 8. Pentru Hadrian, *Vita Hadriani*, c. 25. Cf. Otto Weinreich, *Antike Heilungswunder (Religionsgeschichtliche Versuche)*, VIII, 1), Giessen, 1909, pp. 66, 68, 75; H. Dieterich, *Archiv. für Religionswissenschaft.*, VIII, 1905, p. 500, n. 1. Despre Vespasian și mesianism, frumosele pagini ale lui Renan, *L'Antéchrist*, cap. IX.
4. Dl. Batiffol (*loc. cit.*, p. 17, n. 2) notează pe drept cuvînt, că în regatul ostrogot din Italia se regădesc urme ale cultului imperial; sub Theodoric, aci era adorată purpura: Cassiodor, *Variae*, XI, 20 și 31. Dar regatul lui Theodoric se afla, din punctul de vedere al dreptului politic, într-o situație nesigură: teoretic cel puțin, el făcea încă parte din Imperiu. *Primiscritii* și *primicerii*, menționați în formulele lui Cassiodor, îndeplineau riturile tradiționale în calitate de magistrați imperiali.
5. Fără să doresc să intru, pe această temă, într-o discuție care ar fi aici cu totul nelocalul ei, îmi va fi destul să atrag atenția că o inscripție italiană îi dă lui Theodoric – despre care nu ne-am putea îndoi că a fost *magister militum*, adică funcționar imperial – titlul de „semper augustus”: *C. I. L.*, X, 6851. Așadar, uzanța nu interzicea asemenea confuzii de limbaj, într-o țară romanizată, supusă barbarilor. Bineînțeles. mai rămîn destule puncte obscure în textul lui Grégoire de Tours – în special în ceea ce privește titlul exact pe care i l-a decernat lui Clovis împăratul Anastasius.

Bosforului. Cuceririle lui Justinian, reintroducând în Occident armele „romane”, îi determinaseră pe regii franci să se elibereze definitiv de orice dependență față de vechii stăpîni ai lumii. Pînă atunci, consimțiseră într-adevăr să accepte supremația vagă a unui împărat aflat departe; nu voiau să rămînă atașați unui vecin prea apropiat și prea amenințător, printr-o legătură de supunere, oricît ar fi fost ea de confuză. Dar cu toate că-și afirmau autonomia – în special bătînd monedă cu numele lor –, ei s-au ferit, fie dintr-un rest de respect, fie din indiferență, să împrumute ceva din titulatura antică, atît de bogată în termeni ce evocau caracterul sacru al principelui. Cultul imperial a dispărut în Galia concomitent cu dominația Romei. Putem presupune cel mult că deprinderile de gîndire pe care le întreținuse – o anumită tendință de a confunda categoriile politicului și divinului – n-au pierit cu totul o dată cu el.

Mai tîrziu, Carol cel Mare a reînnodat legătura cu tradiția romană. Imperiul a reînviat¹. Dar a fost un Imperiu cu totul creștin. Religia imperială, păgînă în esența ei, întreruptă de altfel printr-o lungă prescripție, nu putea să renască o dată cu el. În Bizanț, împărații nu încetaseră să se intituleze divini; Carol cel Mare, sau acela dintre consilierii lui care a redactat în numele său prefața la *Libri Carolini*, nu s-a abținut să nu le reproșeze orgoliul, de la înălțimea ortodoxiei sale². Totuși, în epoca aceea s-au văzut reapărînd cîteva expresii mai inofensive din limbajul smerit al Noului Imperiu, de după Constantin; s-a vorbit din nou despre sfinții Împărați, despre Augustus cel prea sfințit, de palatul sacru³; însuși Hincmar, care era totuși atît de preocupat să nege orice caracter sacerdotal suveranilor pămîntești, nu și-a uitat într-o bună zi îndatoririle în așa măsură încît a scris: ochii sfinți ai Împăratului?⁴ Dar vocabularul acesta care, de altfel, cel puțin în Franța, n-a supraviețuit erei carolingiene⁵, nu trebuie să ne înșele. La Roma deja, el

1. Asupra teoriilor politico-religioase din epoca lui Carol cel Mare, se va găsi o utilă culegere de referințe și indicații inteligente în H. Lilienfein, *Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reiche der Karolinger*; *Heidelb. Abh. zur mittleren und neueren Gesch.*, I, Heidelberg 1902; din nefericire, autorul tinde să explice totul prin antiteza dintre „romanism” și „germanism”. Cînd se vor decide oare autorii să lase la o parte această dihotomie puerilă? Puține lucruri am obținut din W. Ohr, *Der karolingische Gottesstaat in Theorie und in Praxis*, Leipzig 1902.
2. I, 1, 3; Migne, *P.L.*, t. 98, col. 1014 și 1015. Mult mai tîrziu, Frederic Barbarossa, care ar fi avut totuși multe lucruri să-și reproșeze pe această temă, nu s-a temut să blameze, la rîndul său, folosirea cuvîntului *sfințit* cu aplicare la împăratul bizantin: v. Tageno de Passau în *Monum. Germaniae*, SS., XVII, p. 510, rîndul 51 și urm.
3. E. Eichmann, în *Festschrift G. v. Hertling dargebracht*, p. 268, n. 3, citează cîteva exemple; li s-ar putea adăuga multe altele; va fi suficient să trimitem la indexurile de la *Capitularia regum Francorum* și de la *Concilia*, în edițiile lucrării *Monumenta Germ.*; cf. și Sedulius Scottus, *Liber de rectoribus christianis*, c. 9, ed. S. Hellmann (*Quellen und Unters. zur latein. Philologie des Mittelalters*, I, 1), p. 47; Paschase Radbert, *Epitaphium Arsenii*, c. II, cap. 9 și 16 d. Duemmler (*Kgl. Preussische Akademie, Phil.-hist. Klasse, Abhandl.*, 1900, II), pp. 71 și 85.
4. *De ordine palatii*, c. XXXIV, ed. Prou (*Bibl. Ec. Hautes Etudes*, fasc. 58), p. 90: «in sacris ejus obtutibus». Se știe că acest tratat al lui Hincmar nu e decît o punere la punct a unei lucrări anterioare, compusă de Adalard de Corbie, astăzi pierdută. Expresia pe care am scos-o în evidență s-ar potrivi mai bine ideilor lui Adalard decît celor ale lui Hincmar; poate că acesta din urmă a împrumutat-o din izvorul său.
5. Îl regăsim folosit în Germania, în timpul împăraților saxoni: Waitz, *Verfassungsgeschichte*, ed. a 2-a, VI, p. 155, n. 5; bineînțeles, el a căpătat o nouă vogă sub dinastia Hohenstaufen: cf. Max Pomtow, *Ueber den Einfluss der altrömischen Vorstellungen vom Staat auf die Politik Kaiser Friedrichs I*, Halle 1885, în special pp. 39 și 61. A se vedea și mai jos, la pp. 246 și urm..

se lepădase treptat de valoarea lui originală; aceste formule de pietate deveniseră aproape niște formule de politețe. La scriitorii din secolul al IX-lea, ele nu trădează, în fond, decît o familiaritate verbală cu textele latine. Iar dacă, acelor cuvinte aparent antice, contemporanii primilor împărați franci le atribuiau, uneori, un sens deplin, acest lucru se întîmpla pentru că ei nu se gîndeau la vechiul cult perimat ce se exprimase cîndva în asemenea termeni, ci la un ceremonial recent și autentic creștin. Suveranii din Occident redeveniseră sacri, în mod oficial, datorită unei noi instituții: consacrarea ecleziastică a suirii pe tron și, mai ales, ritualul ei fundamental, miruirea. Aceasta a apărut, după cum vom vedea, în regatele barbare, în secolele al VII-lea și al VIII-lea. La Bizanț, dimpotrivă, miruirea nu s-a introdus decît foarte tîrziu și printr-o imitare evidentă a unor obiceiuri străine. În vremea lui Carol cel Mare, oamenii din acele locuri își băteau joc de obicei de acest gest pe care nu-l înțelegeau; ei povesteau, probabil în bătaie de joc, că papa îl unse pe împăratul franc „din cap pînă-n picioare”¹. Istoricii s-au întrebat uneori de unde provenea această deosebire între fastul monarhic din Occident și cel din Orient. Motivul îmi apare limpede. Religia imperială, încă persistentă în Roma Răsăritului, făcea inutil noul rit.

În fond, în regatele apărute din năvăliri, o mulțime de amintiri de origini diverse, germanică sau romano-orientală, întrețineau în jurul regalității o atmosferă de venerație aproape religioasă; însă nici o instituție regulată nu dădea consistență acestui vag sentiment. Biblia a fost aceea care a oferit pînă la urmă mijlocul de a reintegra regalitatea sacră din vremurile vechi în legalitatea creștină. Ea a furnizat mai întîi niște comparații utile. În capitolul XIV al *Genezei*, oamenii citeau modul în care Abraham a primit pîinea și vinul din mîinile lui Melchisedec, care era în același timp și rege în Salem, și sacrificator al Dumnezeuului puternic²: episod misterios, pe care pînă și în zilele noastre exegeții cu greu îl pot explica. Primii comentatori au ieșit din încurcătură atribuindu-i un înțeles simbolic: Melchisedec a fost o imagine a lui Crist; tocmai în această calitate îl vedem reprezentat în atîtea catedrale. Dar această apariție enigmatică trebuia să-i ispitească și pe apologeții regalității. Acest preot-rege situa într-un trecut prestigios idealul celor ce recunoșteau regilor un caracter supraomenesc; în timpul marei controverse dintre Sacerdoțiu și Imperiu, în secolele al XI-lea și al XII-lea, Melchisedec – *Sfîntul* Melchisedec, cum spune mineiul carolingian al Sfîntului Amand³ – a fost la modă. S-a știut să i se invoce pilda încă din epoca merovingiană. Fortunat spunea despre Childebert:

„Melchisedec al nostru [care este numit] pe drept cuvînt rege și preot, laic [fiind], a desăvîrșit opera religiei”⁴.

1. Vezi, mai jos, p. 321; pentru controversa cu privire la introducerea miruirii la Bizanț, v. mai jos, p. 326.
2. *Gen.*, XIV, 18; cf. *Psalm.*, CIX, 4; rolul simbolic al lui Melchisedec este deja pus în lumină din plin în *Epistola către Evrei*.
3. *Mémoires de l'Acad. des Inscriptions*, XXXII, I, p. 361.
4. II, 10: „Melchisedek noster, merito rex atque sacerdos, – Complevit laicus religionis opus”. Despre rolul iconografic al lui Melchisedec, la începuturile Evului Mediu, se poate vedea un articol al lui F. Kern, *Der Rex und Sacerdos in biblischer Darstellung; Forschungen und Versuche zur Gesch. des Mittelalters und der Neuzeit, Festschrift Dietrich Sc̄räfel... dargebracht*, Iena 1915. Cuvîntul *sacerdos*, aplicat unui suveran laic, ne amintește anumite formule de adulare oficială, a căror urmă se găsește, în secolul al V-lea, la Bizanț și la care însăși cancelaria pontificală, cam în aceeași epocă, nu socotea rușinos să recurgă uneori, cînd se adresa Împăratului; cf. mai jos, p. 130 n. 3 și mai ales p. 244. Dar între versurile lui Fortunat și limbajul folosit

Însă Vechiul Testament nu era o simplă sursă de simboluri; avea să ofere și modelul unei instituții foarte concrete. În vechea lume orientală, regii treceau, bineînțeles, drept niște personaje sacre. Caracterul lor supranatural era marcat, la numeroase popoare, printr-o ceremonie cu sens foarte clar: la urcarea pe tron, regii erau unși pe anumite părți ale trupului cu un ulei sfințit în prealabil. Tăblițele de la Tell-el-Amarna ne-au păstrat scrisoarea pe care un dinast din Siria, Addou-Nirari, i-a adresat-o, către anul 1500 înainte de Hristos, faraonului Amenofis al IV-lea, ca să-i amintească ziua în care „Manahbiria, regele Egiptului, bunicul tău, l-a făcut rege pe Taku, bunicul meu, la Nouhassche și i-a turnat ulei pe cap”. Atunci când se va constitui culegerea de documente ce ne lipsește încă, privind încoronarea și ungerea regilor, transcrierea acestei venerabile bucăți de lut va putea figura în fruntea lucrării: pentru că tocmai din vechile civilizații siriene sau cananeene, devenite atât de straniu familiare creștinilor din secolele al VII-lea și al VIII-lea prin lectura Bibliei, ne-a parvenit miruirea regală. Fiii lui Israel, printre alții, o practicau. La ei, probabil și în jurul lor, ungerea nu era proprie doar regilor. Ea deținea un loc de prim ordin în întregul ceremonial ebraic. Constituia procedeul normal de a transpune un om sau un obiect din categoria profanului în aceea a sacralului¹. Această aplicare generală fusese împrumutată de creștini din Vechea Lege. Ea a jucat de timpuriu un rol însemnat în ritualul noului cult, cu deosebire în Occident și mai cu seamă în țările de rit galican: Spania, Galia, Marea Britanie, Italia de Nord. Ea servea acolo în special la confirmarea catehumenică, la hirotonisirea preoților și a episcopilor². Ideea de a relua în întregime vechile obiceiuri israelite, de a trece de la miruirea catehumenică ori sacerdotală la miruirea regală, trebuia să le vină firesc în minte; exemplul lui David și al lui Solomon permitea să se redea creștinește regilor caracterul lor sacru³.

Noua instituție a căpătat formă mai întâi în regatul vizigot din Spania, unde, după dispariția arianismului, biserica și dinastia viețuiau într-o unire

de obicei, cu mai mult de o sută de ani înainte, față de Theodosie al II-lea, Marcianus sau Leon I, nu există probabil altă legătură decît deprinderile spirituale comune, sădite în suflute de secolele de religie imperială.

1. Text al scrisorii lui Addou-Nirari, J.A. Knudtson, *Die El-Amarna Tafeln*, Leipzig, 1915, I, nr. 51, cf. II, p. 1103 și p. 1073. Asupra miruirii în cultul ebraic, se poate vedea, între altele, T.K. Cheyne și J. Sutherland Black, *Encyclopaedia biblica*, la cuvîntul *Anointing*. Scrisoarea lui Addou-Nirari ne determină în mod firesc să ne întrebăm dacă miruirea regală era practică în vechiul Egipt. Colegul meu, Dl. Montet, binevoiește să-mi scrie în legătură cu aceasta: „În Egipt, în toate ceremoniile, se începe spălîndu-l pe eroul acelei sărbători, zeu, rege sau defunct; este uns apoi cu un ulei parfumat... După aceea, începe ceremonia propriu-zisă. La festivitatea încoronării, lucrurile nu se petrec altfel: mai întâi purificările și miruirile; apoi i se înmînează moștenitorului tronului însemnele sale. Așadar, nu ungerea îl transformă pe acest moștenitor, pe acest candidat regal, într-un faraon, stăpîn al celor Două Țări”. Tăblița de la Tell el Amarna pare să facă aluzie la un rit în care miruirea juca un rol mai important, probabil la un rit sirian, căruia i se va fi supus, poate, faraonul care consacră.
2. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, ed. a 5-a, 1920; cf. *Liber Pontificalis*, II, in-4°, 1892, p. 38, n. 35. Cu privire la caracterul oncțiunii aplicate catehumenilor în ritual galican – ungerea primită de Clovis la Reims – s-a iscat printre liturgiști, ori, mai bine spus, printre teologi, o controversă care nu ne interesează aici; v. articolele lui dom de Puniet și ale lui R.P. Galtier, *Revue des questions historiques*, t. 72 (1903) și *Rev. d'histoire ecclésiastique*, XIII (1912).
3. Pentru tot ceea ce privește începuturile miruirii regale, v. referințe și dezbateri mai jos, *Apendice III*, p. 318.

deosebit de intimă; ea a apărut aci încă din secolul al VII-lea. Apoi lucrul s-a petrecut în Statul franc.

Merovingienii nu fuseseră niciodată unși ca regi: nici Clovis, dacă mai e nevoie s-o amintim, nici ceilalți; singura onțione pe care a primit-o a fost aceea pe care ritul galian o impunea catehumenilor. Legenda – așa cum vom avea ocazia să vedem – a făcut, cu întârziere, din ceremonia îndeplinită la Reims de sfântul Rémi, prima miruire regală; în realitate, n-a fost decît un simplu botez. Dar cînd, în 751, Pepin, făcînd pasul pe care nu-l îndrăznise tatăl său, Carol Martel, a hotărît să-i arunce în mănăstire pe ultimii urmași ai lui Clovis și să ia pentru el, o dată cu puterea, și onorurile regale, el a simțit nevoia să-și coloreze uzurparea cu un fel de prestigiu religios. Fără îndoială, vechii regi nu încetaseră nicicînd să treacă în ochii credincioșilor drept niște personaje cu mult superioare celorlalte din popor; însă vaga aureolă mistică ce-i învăluia o datorau numai autorității exercitate asupra conștiinței colective de unele reminiscențe obscure, datînd din vremurile păgîne. Dimpotrivă, noua dinastie, seminție autentic sfîntă, avea să-și capete consacrară printr-un act precis, justificat de Biblie și pe deplin creștin. În Galia, teologii erau cu totul pregătiți să accepte această reînviere a unei practici evreiești; pentru că, pe atunci, Vechiul Testament avea la ei o faimă prielnică. Datorită, în parte, unor influențe irlandeze, legile mozaice pătrundeau în disciplina ecleziastică¹. În felul acesta, Pepin a fost primul rege al Franței care a primit miruirea din mîna preoților, după modelul șefilor ebraici. „Este vădit”, spune el cu mîndrie, în unul din documentele sale, „că, prin miruire, Providența divină ne-a înălțat la tron”². Urmașii lui n-au neglijat să-i urmeze exemplul. Tot spre sfîrșitul secolului al VIII-lea, același rit s-a introdus în Anglia, imitîndu-se, probabil, ceea ce se petrecuse de curînd în țara francă. Puțin mai tîrziu, el s-a generalizat aproape în întreaga Europă Occidentală.

În același timp, un al doilea rit, de origine diferită, se unea cu el. La 25 decembrie 800, în bazilica Sfîntul Petru, papa Leon III pusese pe capul lui Carol cel Mare o „coroană”, proclamîndu-l împărat; era, fără îndoială, un cerc de aur, asemănător celui care înlocuia, în jurul frunții suveranilor bizantini, încă de mai multe secole, diadema, o legătură de stofă împodobită cu perle și pietre prețioase, pe care o purtasera mai înainte Constantin și urmașii săi imediați. Coroana și diadema, împrumutate de împărați de la monarhiile orientale – în ce privește diadema, probabil de la monarhia persană – posedaseră la origine o virtute religioasă, lucru de care nu ne-am putea îndoi; dar în ochii unui creștin, în epoca lui Carol cel Mare, coroana nu mai avea alt caracter sacru decît acela pe care-l căpăta chiar din mîinile celui care i-o dădea principelui – la Bizanț, ale patriarhului, la Roma, cele

1. Cf. P. Fournier, *Le Liber ex lege Moysi et les tendances bibliques du droit canonique irlandais*; *Revue celtique*, XXX (1909), pp. 231 și urm. Se poate observa că faptul de a-l compara pe rege cu David și Solomon este legătura comună a tuturor ritualurilor încoronării și miruirii. La rîndul lor, papii se folosesc curent de această comparație, în corespondența lor cu suveranii franci; v. cîteva exemple adunate în *Epistolae aevi carolini* (*Monum. Germ.*), III, p. 505, n. 2; cf. și E. Eichmann în *Festschrift G. von Hertling dargebracht*, p. 268, n. 10. Nu purta Carol cel Mare, pentru cei care îi erau apropiați, porecla de David? Trebuie să stabilim o legătură între istoria miruirii regale și aceea a dijmei: și această instituție a fost împrumutată din cultul mozaic; ea rămăsese mult timp la stadiul de simplă obligație religioasă, sancționată numai cu pedepse ecleziastice; Pepin i-a dat putere de lege.
2. *Monum. Germaniae, Diplomata Karolina*, I, nr. 16, p. 22, „divina nobis providentia in solium regni unxisse manifestum est”.

ale papei – ca și din ritualul ecleziastic cu care se înconjura atunci prelatul. Uns cîndva ca rege, Carol cel Mare n-a mai fost uns din nou ca împărat. Pentru prima oară, în 816, la Reims, fiul său, Ludovic cel Pios a primit cu titlu de împărat, din partea papei Ștefan IV, ungerea cu ulei sfințit, o dată cu coroana. Cele două gesturi au devenit de atunci înainte aproape inseparabile. Au trebuit să fie îndeplinite amîndouă, pentru a consfinți un împărat și, nu după mult timp, și pentru a consacra un rege. Încă din vremea lui Carol cel Pleșuv, în Franța, și după secolul al IX-lea, în Anglia, regele este văzut succesiv uns și încoronat. În jurul celor două rituri fundamentale, s-a dezvoltat rapid, în toate țările, un amplu ceremonial. Foarte repede, însemnele regale înmîinate noului Suveran s-au înmulțit. Încă sub Carol cel Pleșuv, sceptrul apare alături de coroană; la fel se întîmplă și în cele mai vechi texte liturgice englezești. Emblemele acestea, în cea mai mare parte, erau vechi; inovația a constatat în faptul că li s-a dat un rol în pompele religioase ale urcării pe tron. În fond, solemnitatea s-a desfășurat totdeauna în partidă dublă: pe de o parte, înmînarea însemnelor, printre care coroana a rămas obiectul esențial; pe de alta, ungerea rămasă pînă la capăt actul sanctificator prin excelență. Așa s-a născut încoronarea cu miruire¹.

Regii deveniseră așadar, după expresia biblică, niște „Cristi ai Domnului”, apărați de preceptul divin împotriva atacurilor celor răi, căci însuși Dumnezeu a zis: „*Nolite tangere Christum meum*; nu-l atingeți pe Hristosul, pe unsul meu”. Încă din 787, conciliul de la Chelsea, în timpul căruia, după toate probabilitățile, tocmai avusese loc prima miruire regală pe care a cunoscut-o Anglia, reamintea această poruncă². Prin ea, dușmanii regalității păreau să fie transformați în sacrilegi; protecție destul de iluzorie, fără îndoială, dacă judecăm după istoria, plină de violențe, a acestor vremuri tulburi³. Cine știe totuși dacă principii nu puneau mai mult preț pe miruire decît ne-am putea închipui noi astăzi și dacă dorința de a putea să-și atribuie avantajul acestui cuvînt al Cărții Sfinte nu i-a îndemnat pe mai mulți dintre ei să caute consacrarea oferită de Biserică?

Untdelemnul sfînt îi înălța pe suverani cu mult deasupra mulțimii; nu împărtășeau ei acest privilegiu cu preoții și episcopii? Totuși medalia avea și o altă față. În timpul ceremoniei, cel care oficia dînd miruirea părea, pentru o clipă, superior monarhului care o primea cu smerenie. Lumea credea că, de acum înainte, era necesar un preot ca să facă un rege; semn evident al preeminenței spiritualului asupra temporalului. La foarte puțin timp după Carol cel Mare, asemenea idei erau deja susținute de unii prelați. Iată-l, de pildă, pe Hincmar din Reims. Nimeni n-a acordat mai mult preț încoronării și miruirii regale. Cereemonia avea în urma ei un trecut destul de scurt. Așa cum vom avea ocazia să arătăm ulterior, Hincmar – dacă nu inventînd, cel puțin adaptînd ingenios o legendă – a știut să-i găsească un precedent ilustru și miraculos. De unde vine faptul că acest bărbat, mai capabil decît toți de proiecte vaste, a acordat un asemenea interes acestor gesturi liturgice? Ca să înțelegem motivele atitudinii sale, e destul să alăturăm două pasaje din operele lui: „Tocmai oncțiunii, act episcopal

1. Cf. mai jos, *Apendice*, III, p. 324.

2. Mai jos, p. 322.

3. Se poate observa, totuși, că în Franța, în pofida tulburărilor dinastice din secolele al IX-lea și al X-lea, singurul rege care a pierit de moarte violentă – și, chiar și așa, pe cîmpul de bătălie – a fost un uzurpator notoriu, Robert I. La anglo-saxoni, Eduard al II-lea a fost asasinat în 978 sau 979; dar s-a făcut din el un Sfînt: Sfîntul Eduard *Martirul*.

și spiritual,” îi scria el, în 868, lui Carol cel Pleșuv, „acestei binecuvîntări îi datorăm demnitatea regală, mai curînd decît puterii voastre pămîntești”; se ajunsese deja aci, în anumite medii eclesiastice, la mai puțin de o sută de ani după cea dintîi miruire francă. Iar într-alt loc, în actele Conciliului de la Sainte-Macre, redactate de Hincmar, care prezida adunarea, citim: „demnitatea pontifilor este superioară celei a regilor: căci regii sînt consacrați regi de pontifi, pe cînd pontifii nu pot fi consfințiți de regi”¹. Într-adevăr, nimeni n-ar putea fi mai clar. Poate tocmai teama de o interpretare de acest fel l-a determinat, în secolul următor, pe regele Germaniei, Henric I, să refuze – singurul printre cei din vremea și din spița sa – oncțiunea și coroana pe care i le propunea arhiepiscopul din Mainz, și să domnească, după cum îi reproșează, prin gura apostolului Sfîntul Petru, autorul unei vieți de sfînt, „fără binecuvîntarea pontifilor”². Ritul cel nou era o armă cu două tășuri.

Totuși, el n-avea să apară cu adevărat ca atare decît abia cu cîteva sute de ani mai tîrziu, cînd s-a deschis marea dispută gregoriană. În timpul primelor două sau trei secole, se pare că el a contribuit mai ales să confirme în mintea popoarelor – cu excepția cîtorva teoreticieni eclesiastici – noțiunea de caracter sacru al regilor. Mai bine spus: a caracterului lor mai mult decît pe jumătate sacerdotal. Bineînțeles, nu pînă într-acolo încît anumite spirite pătrunzătoare să nu fi simțit foarte puternic, începînd de atunci, pericolele la care puteau să fie expuse Biserica și chiar creștinismul, printr-o atare confuzie între o demnitate esențialmente temporală și calitatea de preot. Și aici îl întîlnim din nou pe Hincmar. El nu s-a săturat nicidecum să tot repete că nici un om, după venirea lui Hristos, n-ar putea fi în același timp preot și rege³. Însă tocmai insistența lui dovedește cît era de răspîndită în jurul său ideea pe care o combătea. Faptul că ea avea aerul de doctrină oficială, ni-l va demonstra, mai bine decît orice document, vechea liturghie a miruirii la încoronare.

Într-adevăr, să răsfoim puțin acele texte vechi. Vom constata lesne, că autorii s-au străduit să adune în ele tot ceea ce putea favoriza confuzia între

1. *Quaterniones*, Migne, *P.L.*, t. 125, col. 1040: „Quia enim-post illam unctionem qua cum caeteris fidelibus meruistis hoc consequi quod beatus apostolus Petrus dicit «Vos genus electum, regale sacerdotium», – episcopali et spirituali unctione ac benedictione regiam dignitatem potius quam terrena potestate consecuti estis”. Conciliul de la Sainte-Macre, Mansi, XVII, 538: „Et tanto est dignitas pontificum maior quam regum, quia reges in culmen regum sacrantur a pontificibus, pontifices autem a regibus consecrari non possunt”. Cf., în același sens, o bulă a lui Ioan VIII, adresată în 879 arhiepiscopului din Milano, *Monum. German., Epist. VII, I*, nr. 163, p. 133, r. 32. Importanța atribuită de Hincmar miruirii la încoronare este exprimată mai ales în *Libellus proclamationis adversus Wenilonem*, redactată în numele lui Carol cel Pleșuv, dar al cărei adevărat autor a fost neîndoielnic arhiepiscopul din Reims: *Capitularia*, ad. Boretius, II, p. 450, c. 3.
2. Se cuvine, de altfel, să nu uităm că în Franța răsăriteană sau în Germania, tradiția pare să fi impus, în acea vreme, încoronarea și miruirea, cu mai puțină tărie decît în Franța propriu-zisă; totuși, predecesorul imediat al lui Henric I, Conrad, fusese cu siguranță miruit; iar descendenții și urmașii lui aveau să fie și ei, la rîndul lor. Asupra refuzului lui Henric I, referințe și discuție mai jos, *Apendice III*, p. 325.
3. Cf. Lilienfein, *Die Anschauungen vom Staat und Kirche*, pp. 96, 109, 146. Aceeași idee fusese deja exprimată cu forță – în legătură cu pretențiile împăraților bizantini – de papa Gelasie I, într-un pasaj din *De anathematis vinculo*, deseori citat în cursul marilor polemici din secolele al XI-lea și al XII-lea: Migne, *P.L.*, t. 59, col. 108-109. Cf. de asemenea, chiar în epoca lui Hincmar, Nicolae I: Mansi *Concilia*, XV, p. 214.

cele două rituri, aproape similare, care dădeau acces, unul la preoție, iar celălalt la regalitate. Vechea Lege e aceea care furnizează, în general, formulele necesare: „Mîinile tale să fie unse cu uleiul sfințit care îi ungea pe regi și pe *profeți*”, zice un ritual foarte vechi, contemporan cu primele timpuri ale dinastiei carolingiene. O rugăciune fără îndoială mai recentă dezvoltă și precizează aceleași idei; nu știu cînd a fost compusă. Apare pentru prima oară în istorie la încoronarea lui Carol cel Pleșuv ca rege al Lorenei. Printr-o ciudată coincidență, tocmai Hincmar în persoană a fost cel care a făcut în acea zi gestul de consacrare. O tradiție deja stabilită i-a impus cu siguranță folosirea următoarelor cuvinte: „Dumnezeu să te încoroneze cu coroana de glorie... și să te facă rege prin onțiunea dată cu uleiul grației Sfîntului Spirit, cu acel ulei cu care El a uns preoții, regii, profeții și martirii”. Iar vechiul ceremonial anglo-saxon spune: „O, Doamne, tu care prin ungerea cu ulei l-ai consfințit preot pe Aaron, servitorul tău, și care mai apoi, prin aplicarea aceluiași unguent, ai instituit preoții și regii și profeții ca să domnească peste poporul israelit... te rugăm, Părinte Atotputernic, să te înduri și să-l sfințești prin binecuvîntarea ta, prin mijlocirea acestei unsori luată de la una din făpturile tale, pe sclavul tău aci de față... și să-i dai lui puterea să reproducă cu sîrguință, în slujirea lui Dumnezeu, pildele lui Aaron”¹. După cum se observă, în ziua miruirii era invocată drept înaintași ai suveranilor englezi sau franci, nu numai imaginea regilor Iudeilor, ci și aceea a preoților și a profeților, precum și marea umbră a lui Aaron, întemeietorul sacerdoțiului ebraic. Să ne mai mirăm atunci că un poet din acea vreme, celebrînd încoronarea și miruirea unui împărat – un

1. Ne lipsește încă – pentru toate țările – o dare de seamă cu adevărat critică despre *ordines* în cadrul încoronării și miruirii. A trebuit deci să mă limitez aci la cîteva indicații expeditiv, desigur foarte incomplete, dar suficiente, la urma urmelor, pentru ceea ce urmăresc. Vechiul ritual galic, publicat de dom Germain Morin, *Rev. bénédictine*, XXIX (1912), p. 188, dă astfel binecuvîntarea: „Unguantur manus istae de oleo sanctificato unde uncti fuerant reges et profetae”. – Rugăciunea: „Coronet te Dominus corona gloriae... et ungat te in regis regimine oleo gratiae Spiritus sancti sui, unde unxit sacerdotes, reges, prophetas et martyres”, a fost folosită pentru Carol cel Pleșuv (*Capitularia regum Francorum*, ed. Boretius, II, p. 457) și pentru Ludovic cel Gîngav (*Ibid.*, p. 461); o regăsim într-un Pontifical de la Reims: G. Waitz, *Die Formeln der deutschen Königs – und der Römischen Kaiser-Krönung; Abb. der Gesellsch. der Wissensch. Göttingen*, XVIII (1873) p. 80.; poate că ea își are originea într-o *Benedictio olei* dată (bineînțeleasă și pentru motive temeinice, fără aplicare la miruirea regală) de *Sacramentaire Gélasien*, ed. H.A. Wilson, Oxford 1894, p. 70. Rugăciunea anglo-saxonă: „Deus... qui... iterumque Aaron famulum tuum per unctionem olei sacerdotem sanxisti, et postea per hujus unguenti infusionem ad regendum populum Israheleticum sacerdotes ac reges et prophetas perfecisti...: ita quaesumus, Omnipotens Pater, ut per hujus creaturae pinguedinem hunc servum tuum sanctificare tua benedictione digneris, eumque... et exempla Aaron in Dei servitio diligenter imitari... facias”: în *Pontifical* de Egbert, ed. *Surtees Society*, XXVII (1853), p. 101; în *Benedictional* al lui Robert de Jumièges, ed. H.A. Wilson, *Bradshaw Society*, XXIV (1903), p. 143; în *Missel* al lui Léofric, ed. F.E. Warren, in-4°, Oxford 1883, p. 230; cu unele deosebiri, în acel *ordo* zis al lui Ethelred, ed. J. Wickham Legg, *Three Coronation Orders, Bradshaw Soc.*, XIX (1900) p. 56; ultimele două culegeri pun înaintea acestei rugăciuni alta, care amintește foarte de aproape rugăciunea carolingiană, folosită pentru Carol cel Pleșuv și pentru Ludovic Gîngavul; poate că ele îngăduie să se aleagă între cele două. Poetul acelor *Gesta Berengarii*, parafrazînd liturgia Miruirii, menționează că uleiul sfințit servea la evrei la ungerea regilor și a *profeților* (IV, v. 180; *Monum. German., Poetae Latini*, IV, 1, p. 401).

destul de sărman împărat de altminteri, Bérenger de Frioul, dar ce importanță are acest lucru aci? – a îndrăznit să spună despre eroul său, în momentul în care-l înfățișează îndreptîndu-se spre biserica unde se va desfășura ceremonia: „în curînd, avea să fie preot”, *mox quipe sacerdos ipse futurus erat*¹.

În fapt, șefii clerului nu vorbiseră totdeauna limba lui Hincmar. În vremea în care acesta stabilea cu atîta precizie incompatibilitatea dintre demnitățile regale și cele presbiteriale, sub Noua Lege, slăbiciunea crescîndă a dinastiei îi îndemna pe prelați să pretindă rolul de mentori ai regilor; pe timpul frumoaselor zile ale Statului carolingian, un asemenea ton ar fi fost nepotrivit. În 794, episcopii din Italia de Nord, prezenți la sinodul de la Frankfurt, au publicat o apărare a doctrinei ortodoxe împotriva adopțianistilor spanioli; declarația lor se încheia cu un apel la suveran, protector al credinței. Carol cel Mare se vedea tratat aci nu doar ca „stăpîn și părinte” și „foarte precaut guvernator al tuturor creștinilor”, dar și – în termeni exacti – ca „rege și preot”². Iar cîțiva ani mai devreme, papa Ștefan III însuși, vrînd să-i lingusească pe Carol și pe Carloman de care avea nevoie, nu îndrăznise oare să aleagă din prima Epistolă a lui Petru o expresie pe care apostolul o aplica celor aleși și s-o îndepărteze întrucîtva de la sensul ei original, ca să onoreze printr-însa dinastia francă: „sînteți Seminția sfîntă, regală și sacerdotală”³? În ciuda a tot ce au putut spune mai apoi toți Hincmarii din lume, asemenea vorbe n-au fost niciodată uitate.

Monarhiile Europei Occidentale, care moșteneau deja un trecut îndelungat de venerație, s-au văzut astfel însemnate pentru totdeauna cu pecetea divină. Așa aveau să rămînă definitiv. Nici Franța capetiană ori Anglia normandă, nici Germania împăraților saxoni sau salieni n-au renegat tradiția carolingiană în privința acestui aspect. Dimpotrivă; în secolul al XI-lea, un întreg partid s-a pronunțat cît se poate de limpede pentru apropierea demnității regale de preoție. Strădaniile acestea, despre care vom avea de spus un cuvînt mai tîrziu, nu ne interesează pentru moment. Ne este de ajuns să știm că, independent de orice asimilare precisă cu sacerdoțiul, regii au continuat, în cele două țări care ne interesează în mod special, să treacă drept ființe sacre. Textele ne demonstrează acest lucru fără nici un echivoc. Ni s-au păstrat cîteva scrisori adresate lui Robert cel Pios de către unul dintre prelații cei mai vrednici de respect din vremea sa, episcopul din Chartres, Fulbert. Episcopul nu ezită să-i confere regelui titlurile de „Sfînt Părinte” și de „Sanctitate”, pe care catolicii de azi le rezervă șefului suprem

1. *Gesta Berengarii*, IV, v. 133-134 (*Monum. Germaniae, Poetae Latini*, IV, 1, p. 399).
2. *Libellus* fusese redactat de Paulin din Aquileia. *Monum. German. Concilia*, II, 1, p. 142; „Indulgeat miseratus captivis, subveniat oppressis, dissolvat fasciculos deprimentes, sit consolatio viduarum, miserorum refrigerium, sit dominus et pater, sit rex et sacerdos, sit omnium Christianorum moderantissimus gubernator...”. Se poate observa că, printr-un fel de contradicție, care nu e deloc rară într-o asemenea materie, episcopii opuseseră, în fraza precedentă, lupta dusă de rege împotriva dușmanilor *vizibili* ai Bisericii, luptei episcopilor împotriva dușmanilor ei *invizibili*, ceea ce înseamnă de fapt a opune foarte net temporalul și spiritualul. Cf. mai jos, pp. 133-134.
3. Jaffé-Wattenbach, 2381; text original, *Prima Petri*, II, 9. Citatul se regăsește la Hincmar, *Quaterniones* (pasajul reproduș mai sus, p. 51, n. 1), dar aplicat tuturor credincioșilor cu care regii împart prima lor miruire (miruirea de la botez); astfel Hincmar – nu ne putem îndoi că o făcea într-un mod foarte conștient – readucea cuvîntul biblic la sensul său primitiv, pentru a-l instrui pe Carol cel Pleșuv.

al Bisericii lor¹. Și am văzut mai sus în ce fel Pierre de Blois făcea să decurgă „sanctitatea” regilor din miruire; la acest capitol, nu ne-am putea îndoi că majoritatea contemporanilor gîdeau ca și el.

Pierre de Blois mergea însă mai departe; stăpînul meu, zicea el aproximativ, este un personaj sacru; deci stăpînul meu poate vindeca bolnavii. Deducție ciudată, la prima vedere: vom constata însă că nici un spirit normal n-o putea blama ca fiind prea uimitoare pentru secolul al XII-lea.

2. Puterea vindecătoare a sacralului

Oamenii din Evul Mediu sau, cel puțin, imensa lor majoritate își făceau o imagine foarte materială despre chestiunile legate de religie și, dacă putem spune așa, extrem de vulgară. Dar cum ar fi putut fi altfel? Lumea minunată a cărei poartă o deschideau riturile creștine nu era despărțită, în ochii lor, printr-o prăpastie de netrecut, de lumea în care trăiau; cele două universuri se întrepătrundeau; cum să nu-și închipuie ei că gestul care acționa asupra lumii de dincolo nu-și extindea acțiunea și asupra celei de aici? Bineînțeles, ideea unor asemenea intervenții nu scandaliza pe nimeni – fiindcă nimeni nu avea o noțiune precisă despre legile naturale. Actele, obiectele sau indivizii sacri erau concepute nu numai ca forțe capabile să se manifeste dincolo de viața prezentă, dar și ca surse de energie capabile de o influență imediată, încă de pe acest pămînt. De altfel, oare nu-și făceau oamenii o imagine atît de concretă despre această energie, încît ajungeau uneori să și-o reprezinte ca avînd o greutate? O stofă pusă pe altarul unui mare sfînt – Petru sau Martin – devenea mai grea ca înainte², ne spune Grégoire de Tours, cu condiția ca sfîntul să binevoiască totuși să-și manifeste virtutea.

Preoții, încărcăți cu emanații sacre, treceau în ochii multora drept un fel de vraci, calitate pentru care erau cînd venerați, cînd urîți. În anumite locuri, lumea își făcea cruce în calea lor, întîlnirea cu ei fiind considerată ca un semn de rău augur³. În regatul Danemarcei, în secolul al XI-lea, preoții erau socotiți răspunzători de intemperii și de molime, din aceleași motive ca și vrăjitoarele, și erau uneori persecutați ca autori ai acestor calamități, într-un chip atît de aprig încît Grigore VII a trebuit să protesteze⁴. De altminteri, de ce să privim atît de departe spre nord? Chiar și în Franța, și neîndoindu-ne în secolul al XIII-lea, se plasează următoarea anecdotă instructivă; autorul de predici Jacques de Vitry care ne-o povestește o

1. *Histor. de France*, X, scrisoarea XL, p. 464 E; LXII, p. 474 B. Fulbert (c. LV, p. 470 E și LVIII, p. 472 C) numește scrisorile regale „sacra” – conform unui vechi obicei imperial roman, revigorat în epoca lui Carol cel Mare (exemplu: Loup de Ferrières, *Monum. Germ., Epist.*, VI, 1, nr. 18, p. 25). Mai tîrziu, Eucles de Deuil (*De Ludovici Francorum Regis perfectione in Orientem*, Migne, P. L., t. 185, I, 13 și II, 19) pare să rezerve acest cuvînt pentru scrisorile *imperiale* (e vorba de Împăratul bizantin).

2. *In gloria martyrum*, c. 27; *De virtutibus S. Martini*, I, c. 11.

3. Jacques de Vitry, *Exempla ex sermonibus vulgaribus*, ed. Crane (*Folk-lore Society*), Londra 1890, p. 112, nr. CCLXVIII.

4. Jaffé-Wattenbach, nr. 5164; Jaffé, *Monumenta Gregoriana (Bibliotheca rerum germanicarum, II)*, p. 413: „Illud interea non praetereundum, sed magnopere apostolica interdictione prohibendum videtur, quod de gente vestra nobis innotuit: scilicet vos intemperiem temporum, corruptiones aeris, quascunque molestias corporum ad sacerdotum culpas transferre... Praeterea in mulieres, ob eandem causam simili immanitate barbari ritus damnatas, quicquam impietatis faciendi vobis fas esse, nolite putare”.

cunoștea, zice el, „din sursă sigură”. Într-un sat, se dezlănțuise o epidemie; ca s-o facă să înceteze, țăranii n-au găsit altceva mai bun decât să-și sacrifice preotul; într-o zi când, îmbrăcat în veșminte sacerdotale, îngropa un mort, ei l-au prăvălit în groapă, alături de cadavru¹. Asemenea nebunii – în forme mai anodine – nu supraviețuiesc oare și astăzi?

Astfel, puterea atribuită sacrului de opinia generală îmbrăca uneori un caracter de temut și penibil; de cele mai multe ori însă, e de la sine înțeles că era privită ca binefăcătoare. Or, există vreo binefacere mai mare și mai sensibilă decât sănătatea? Oamenii au atribuit cu ușurință o putere vindecătoare la tot ceea ce participa – indiferent în ce grad – la o consacrare oarecare². Pîinea și vinul de la împărtășanie, apa de la botez, cea în care oficiantul își înmuiase mîinile după ce atinsese sfintele daruri, degetele preotului însuși au fost privite ca tot atîtea leacuri. Chiar și în vremea noastră, în anumite provincii, praful strîns din biserică și mușchiul care crește pe pereții acesteia sînt socotite că se bucură de aceleași însușiri³. Acest fel de a gândi împingea uneori spiritele grosolane la niște aberații stranii; Grégoire de Tours a istorisit povestea unor șefi barbari care, fiind suferinzi de picioare, și le îmbăiau într-un vas de împărtășanie⁴. Clerul condamna, bineînțeles, asemenea excese, dar permitea continuarea acelor practici pe care nu le socotea ca atentînd la măreția cultului; de altminteri, credințele populare se sustrăgeau, în bună măsură, controlului său. Dintre toate lucrurile bisericii, uleiurile sfinte, fiind mijlocul normal de consacrare, erau considerate deosebit de bogate în virtuți. Învinuiții le înghițeau pentru a-și face favorabilă proba de justiției a ordaliei. Ele constituiau mai ales pentru bolile trupului un ajutor minunat. Vasele ce conțineau uleiurile trebuiau apărate de curioși...⁵. Într-adevăr, în vremurile acelea, cine spunea sacru, spunea capabil să vindece.

1. Jacques de Vitry, loc. cit.

2. Cu privire la superstițiile medicale relative la obiectele sfinte, se va găsi o foarte utilă culegere de fapte în cele două lucrări ale lui Ad. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Freiburg i. B. 1902, pp. 87 și 107 și *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg i. B. 1909, în special II, pp. 329 și 503. Cf. și A. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube*, ed. a 2-a, Berlin 1869, pp. 131 și urm.; iar pentru cuminecătură, dom Chardon, *Histoire des sacrements*, cartea I, secțiunea III, cap. XV, în Migne, *Theologiae cursus completus*, XX, col. 337 și urm. Împărtășania și apa sfințită au fost socotite de asemenea ca putînd servi unor scopuri de magie nefastă; în această calitate ele au jucat un rol considerabil în practicile reale sau presupuse ale vrăjitoriei medievale; v. numeroase referințe în J. Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter* (*Histor. Bibliothek*, XII), 1900, pp. 242, 243, 245, 294, 299, 332, 387, 429, 433, 450.

3. P. Sébillot, *Le paganisme contemporain*, in-12, 1908, pp. 140 și 143; A. Wuttke, loc. cit., p. 135. Pentru vinul de la liturghie, cf. Elard Hugo Meyer, *Deutsche Volkskunde*, 1898, p. 265.

4. *In gloria martyrum*, c. 84. Este vorba de un «conte» breton și de un «duce» lombard, cărora le-ar fi venit această ciudată fantezie, independent unul de altul.

5. În afară de lucrările citate mai sus, p. 55, n. 2, v. Vacant și Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, la cuvîntul *Chrême*, dom Chardon, loc. cit., cartea I, secțiunea II, cap. II, col. 174, iar pentru folosirea uleiului sfințit în vrăjitorii, Hansen, *Zauberwahn*, p. 128, n. 3, 245, 271, 294, 332, 387. Putem aminti de asemenea că, fiind pe moarte, Ludovic al XI-lea a pus să i se aducă la Plessis-les-Tours, acea *Sainte Ampoule* de la Reims și balsamul miraculos, despre care se spunea că Sfînta Fecioară i l-ar fi dat Sfîntului Martin, și a cerut să fie une cu aceste două untdelemnuri sfințite, nădăjduind să-și capete prin ele sănătatea: Prosper Tarbé, *Louis XI et la Sainte Ampoule*, Reims, 1842 (*Soc. des bibliophiles de Reims*) și M. Pasquier, *Bullet. histor.*

Or, să ne amintim ce însemnau regii. Ca să vorbim la fel ca Pierre de Blois, aproape toată lumea credea în „sanctitatea” lor. Mai mult decât atât. Această „sfințenie” însăși, de unde o aveau? În mare parte, în ochii poporului, neîndoielnic, din acea predestinare a familiei, în care masele, păstrătoare ale vechilor idei, nu încetaseră cu siguranță să creadă; dar, începînd din timpurile carolingiene, mai precis și mai creștinește, și din ritul religios al miruirii; cu alte cuvinte, din acel ulei binecuvîntat care, pe de altă parte, li se părea atîtor bolnavi remediul cel mai eficace. Regii erau deci de două ori desemnați pentru rolul de taumaturgi binefăcători: mai întîi, prin caracterul lor sacru, considerat în el însuși și apoi, într-un chip mai special, prin una din sursele din care decurgea în ei același caracter, cea mai vădită și cea mai respectabilă. Cum să nu fi făcut ei, mai curînd sau mai tîrziu, figură de vindecători?

Cu toate acestea, ei n-au devenit deîndată vindecători, vreau să spun deîndată ce miruirea regală a fost introdusă în statele Europei Occidentale sau în celelalte țări. Considerațiile generale pe care le-am expus mai sus nu sînt deci suficiente ca să explice apariția ritului atingerii în Franța și în Anglia. Ele ne arată cum erau pregătite spiritele, unele să imagineze, iar altele să admită o asemenea practică. Pentru a da socoteală de nașterea ritului, la o dată precisă și într-un mediu determinat, trebuie să apelăm la fapte de un alt ordin, ce pot fi calificate ca fiind mai înțîmplătoare, deoarece presupun, într-o mai mare măsură, jocul voințelor individuale.

3. Politica dinastică a primilor Capețieni și a lui Henric I Beauclerc

Cel dintîi suveran francez socotit că vindecă bolile a fost Robert cel Pios. Or, Robert era al doilea reprezentant al unei noi dinastii. El a primit titlul regal și miruirea încă de pe cînd trăia tatăl său, Hugo, din 987, adică în chiar anul uzurpării. Capețienii au reușit: iată de ce ne vine greu să ne reprezentăm cît de fragilă putea să pară puterea lor în primii ani de domnie. Știm totuși că era contestată. Prestigiul Carolingienilor era mare: din 936, nimeni nu mai îndrăznise să le dispute coroana. A fost nevoie de un accident de vînațoare (cel în care a murit Ludovic al V-lea) și de o intrigă internațională pentru a le face cu puțință căderea. În 987, și chiar mai tîrziu, cine putea fi sigur că această cădere va fi definitivă? Probabil că pentru mulți, tatăl și fiul asociați la tron nu erau – după cum scria Gerbert în 989 sau 990 – decît niște regi interimari, niște „interregi” (*interreges*)¹. Au existat multă vreme centre de opoziție, la Sens și în diferite locuri din Sud. La drept vorbind, un atac prin surprindere izbutit, cel din ziua de Florii 991, aducîndu-l în puterea lui Hugo pe pretendentul coborîtor din Carol cel Mare, a făcut în

et philolog. 1903, pp. 455-458. Apropierea dintre puterea de vindecare revendicată de regi și aceea atribuită obișnuit uleiului sînt a fost deja făcută de Leber, *Des cérémonies du sacre*, pp. 455 și urm. Bineînțeles însă că miruirea nu era unicul izvor al acestei puteri, sau al ideii pe care și-o făceau oamenii despre ea, întrucît nu toți regii unși au exercitat-o; se socotea că mai era nevoie și de o virtute ereditară: cf. mai jos, p. 155.

1. *Lettres*, ed. J. Havet (*Collection pour l'étude... de l'histoire*), nr. 164, p. 146. Cu privire la opoziția față de primii Capețieni, a se vedea în special Paul Viollet, *La question de la légitimité à l'avènement de Hugues Capet, Mém. Académ. Inscriptions*, XXXIV, 1 (1892). Nu mai e nevoie să amintesc că asupra evenimentelor din 987 și a începuturilor dinastiei capețiene, trebuie să ne referim mereu la cărțile clasice ale D-lui F. Lot, *Les derniers Carolingiens*, 1891 și *Etudes sur le règne de Hugues Capet*, 1903.

curînd absolut zadarnice strădaniile pe care le-ar fi depus partizanii unei spițe al cărei șef era de aci înainte prizonier și ai cărei ultimi descendenți aveau să dispară în uitare. Dar acest succes nesperat nu asigura viitorul. Fidelitatea păstrată urmașilor vechilor stăpîni de cîțiva legitimiști nu constituise poate niciodată un pericol extrem de grav pentru familia capețiană. Adevărata amenințare era în altă parte: în atingerea extrem de severă pe care aceleași evenimente din 987, cărora noii regi le datorau tronul, o aduseseră loialității supușilor și mai ales eredității monarhice. Hotărîrile adunării de la Senlis riscuau să marcheze triumful principiului electiv. Desigur, principiul acesta nu era nou. În vechea Germanie, el avusese cel puțin drept corectiv, după cum s-a văzut, nevoia de a-l alege întotdeauna pe rege din aceeași seminție sacră. Acum însă, acest drept de liberă alegere avea să funcționeze fără nici o piedică? Istoricul Richer pune în gura arhiepiscopului Adalbéron, care ținea o predică nobililor în favoarea lui Hugo Capet, această vorbă de temut: „regalitatea nu se obține prin drept ereditar”¹; iar într-o lucrare dedicată chiar regilor Hugo și Robert, Abbon scria: „Cunoaștem trei feluri de alegere generală: cea a regelui sau a împăratului, cea a episcopului și cea a abatelui”². Cuvintele din urmă trebuie reținute ca fiind mai semnificative decît toate: clerul, obișnuit să considere alegerea drept singura sursă canonică a puterii episcopale sau abațiale, era ispitit, prin forța împrejurărilor, să vadă în ea și originea cea mai demnă de laudă a puterii politice supreme. Or, ceea ce o alegere făcuse, alta putea să desfacă, la nevoie fără să mai aștepte moartea primului ales, în orice caz, în disprețul revendicărilor copiilor săi. Cu siguranță nu se dăduse încă uitării ceea ce se petrecuse în timpul celor cincizeci de ani care urmaseră detronării lui Carol cel Gros. Iar pentru a-l sfinți pe fericitul candidat, oricare i-ar fi fost originea, miruirea se afla totdeauna la îndemînă. În fond, sarcina cea mai urgentă ce se impunea Capețienilor era refacerea unei legitimități în folosul lor. Oricît de puțin ar fi fost conștienți de primejdiile care-i înconjurau și de cele ce nu puteau întîrzia să se abată asupra descendenței lor, ei au trebuit să simtă nevoia să-și sporească strălucirea numelui printr-o manifestare inedită oarecare. În condiții aproape similare, Carolingienii recurseseră la un rit biblic: miruirea regală. Apariția puterii de vindecare sub Robert al II-lea nu se explică oare prin niște preocupări de același ordin cu cele care îl îndemnaseră odinioară pe Pepin să-i imite pe principii ebraici? Ar fi prezumțios s-o afirmăm; s-o presupunem e destul de tentant.

Bineînțeles, n-a trebuit să fie chiar totul calcul. Robert avea o mare reputație personală de cucernicie. Probabil că tocmai din acest motiv miracolul Capețian a început de la el și nu de la tatăl său, Hugo. Caracterul de sfințenie atribuit regelui, în calitatea sa de om, adăugat sfințeniei inerente demnității regale, i-au îndemnat fără îndoială, în chipul cel mai firesc, pe supușii lui să-i atribuie virtuți taumaturgice. Putem presupune, dacă vrem, că primii bolnavi care au cerut să fie atinși de el, la o dată pe care o vom ignora mereu, au acționat în mod spontan. Ori chiar cine știe, la urma urmelor, dacă alte fapte analoge nu avuseseră deja loc, în chip izolat, sub domniile precedente, precum altădată sub Gontran? Cînd vedem însă aceste credințe, pînă atunci șovăielnice, întrupîndu-se la un moment atît de potrivit

1. IV, II: „Sed si de hoc agitur, nec regnumiure heredi ario adquiritur, nec in regnum promovendus est, nisi quem non solum corporis nobilitas, sed et animi sapientia illustrat, fides munit, magnanimitas firmat”.

2. *Canones*, IV (*Histor. de France*, X, p. 628): „Tres namque electiones generales novimus, quarum una est Regis vel Imperatoris, altera Pontificis tertia Abbatis”.

pentru o dinastie încă nesigură, ne vine greu să credem că nici un gând politic ascuns n-a jucat un rol – desigur, nu în alcătuirea lor originală, ci, dacă putem spune așa, în cristalizarea lor. Nu încapă nici o îndoială, de altfel, că Robert credea el însuși – și consilierii săi împreună cu dînsul – în eficacitatea puterilor miraculoase ce emanau din persoana sa. Istoria religiilor ne demonstrează din plin că, pentru a exploata un miracol, nu e deloc indicat să fii un sceptic. Este probabil că cei de la curte s-au străduit să-i atragă pe bolnavi și să răspîndească faima vindecărilor săvîrșite; și, la început, e de crezut că nu s-au frămîntat prea mult să știe dacă puterea vindecătoare îi aparține în mod personal stăpînului zilei sau era specifică sîngelui Capețian. De fapt, cum s-a văzut, urmașii lui Robert n-au putut să lase un dar atît de frumos să rămînă fără moștenitori; au vindecat ca și el și s-au specializat repede într-o boală anumită: scrofulele.

Ne putem pune întrebarea dacă fiecare dintre ei, revendicînd, la rîndul său, partea lui din gloriosul privilegiu, vedea mai departe decît propriul interes. Însă eforturile lor reunite au reușit – poate inconștient – să înzestreze întreaga casă cu un caracter supranatural. Pe de altă parte, pînă la domnia lui Henri Beauclerc, care a fost, cum se știe, instauratorul ritului englez, adică (cel mai devreme) pînă la anul 1100, regii coborîtori din Robert au fost singurii din Europa care îi atingeau pe bolnavi; ceilalți „Hristoși ai Domnului” nu încercau s-o facă. Așadar, miruirea nu era de ajuns ca să confere acest talent miraculos și, pentru a face un rege cu adevărat sfînt, un rege autentic, era nevoie și de altceva decît de a fi ales și miruit: mai conta și virtutea ancestrală. Persistența pretențiilor taumaturgice în seminția capețiană n-a creat, desigur, ea singură, acea credință în legitimitatea familială, care avea să fie unul din punctele de sprijin cele mai bune ale regalității franceze. Dimpotrivă: ideea acestui miracol patrimonial n-a fost acceptată decît pentru că mai dăinuia în inimi ceva din vechile noțiuni de altădată despre semințiile sacre în mod ereditar. Lucrul de care nu ne-am putea îndoi însă e că spectacolul vindecărilor regale a contribuit la întărirea acestui sentiment, dîndu-i oarecum o nouă tinerețe. Cel de al doilea Capețian inaugurase minunea. Urmașii săi au făcut din ea – ca o maximă binefacere pentru monarhie – nu doar prerogativa unui rege, ci a unei dinastii.

Să trecem în Anglia. Și aci găsim regi medici. Veșnica problemă ce se pune istoricilor, atunci cînd află astfel de instituții asemănătoare în două state vecine, ni se pune așadar și nouă: coincidență sau interacțiune? Și dacă înclinăm pentru cea de a doua ipoteză, de ce parte și în care dinastie trebuie să căutăm modelele și de ce parte copiatorii? Întrebare arzătoare altădată: patriotismul a fost multă vreme interesat în rezolvarea ei; cei dintîi erudiți care s-au ocupat de ea, în secolele al XVI-lea sau al XVII-lea, n-au scăpat prilejul de a conchide în favoarea Franței ori a Angliei, după cum erau francezi ori englezi. Nouă nu ne va veni greu să păstrăm astăzi mai multă seninătate. Bineînțeles, credințele colective aflate la originea riturilor vindecătoare le explică succesul – roade ale unei stări politice și religioase comune întregii Europe Occidentale ele au înflorit spontan în Anglia ca și în Franța, și invers. A venit însă o zi cînd ele s-au concretizat pe cele două țarmuri ale Mîneicii într-o instituție precisă și regulată: „atingerea” regală; tocmai în nașterea instituției s-a putut face resimțită influența unei țări asupra celeilalte.

Să examinăm datele. Henri Beauclerc, primul dintre cei din spița sa despre care știm că a atins bolnavii, și-a început domnia în anul 1100; în acel moment, Robert al II-lea, care pare să fi fost într-adevăr inițiatorul în

Franța, murise de 69 de ani. Așadar, prioritatea franceză nu poate fi nicidecum pusă la îndoială. Capețienii n-au fost niște plagiatori. Dar au fost ei plagiați? Dacă miracolul regal s-ar fi dezvoltat în Anglia independent de orice imitație străină, evoluția sa ar fi fost, după toate probabilitățile, aceeași ca și în Franța: mai întâi, apariția unei virtuți taumaturgice aplicate fără deosebire la toate maladiile, apoi, sub influența unor întâmplări ce vor rămâne pentru noi veșnic misterioase, specializarea progresivă în direcția unei anumite boli; și n-am prea putea înțelege de ce șansa a desemnat și acolo tocmai scrofulele. Desigur, scrofulele sînt cu deosebire potrivite pentru miracol, întrucît, cum s-a văzut, ele dau cu ușurință iluzia vindecării. Există însă multe alte afecțiuni în aceeași situație. Se cunosc sfinți specialiști ai scrofulei; dar pentru cîte alte boli nu este invocat în mod particular un anume sfînt sau altul? Or, nu vedem ca, în Anglia, regii să fi revendicat cîndva, chiar la origine, vreo putere de vindecare cu caracter nedeterminat, iar maladia pe care ei au pretins s-o poată ușura să fie tocmai aceea ai cărei medici se constituiseră, înaintea lor și ca urmare a unei evoluții foarte firești, vecinii lor din Franța. Henric I, un principe mai mult decît pe jumătate francez, nu putea să ignore vindecările îndeplinite de Capețianul care era seniorul său de feudă și rivalul său. Nu se putea să nu le invidieze prestigiul. Putem să ne îndoim oare că a vrut să le imite?¹

Dar el nu și-a mărturisit niciodată imitația. Printr-o combinație fericită, el și-a pus puterea miraculoasă sub protecția unei mari figuri naționale. Ultimul dintre reprezentanții acelei dinastii anglo-saxone de care se străduise să se atașeze prin căsătoria lui, virtuosul Suveran ce avea să devină curînd sfîntul oficial al monarhiei, Eduard Confesorul, a fost patronul și garantul său. A avut el dificultăți cu opinia religioasă din țara sa? La vremea cînd în Franța Robert cel Pios începuse să atingă bolnavii, reforma gregoriană, care simpatiza așa de puțin prerogativele regale (voi reveni îndată asupra acestei chestiuni), ostilă fiind mai cu seamă față de tot ce lăsa impresia unei uzurpări a privilegiilor sacerdotale, nu se născuse încă. Atunci cînd ritul vindecător a trecut Canalul Mîneei, acea reformă era în toi; tocmai ideile ei conducătoare se exprimă, cum s-a văzut, în fraza disprețuitoare a lui William of Malmesbury, protestînd împotriva „operei de falsitate” întreprinse de fideli regali. Nu trebuie să judecăm însă starea de spirit a tuturor ecleziasticilor englezi prin aceea a lui William. Cam în epoca în care Henric I s-a apucat să-și exercite minunatul său talent, un învățat, legat de catedrala din York, scrie cele treizeci și cinci de tratate, chintesență a întregii gîndiri anti-gregoriene, în care se desfășoară credința cea mai absolută și mai intransigentă în virtuțile miruirii regale, în caracterul sacerdotal și cvasi-divin al regalității². Henric I însuși a fost precaut cu reformatorii, cel puțin în toată prima parte a domniei lui. Probabil că în anturajul său a fost redactată o falsă bulă papală care recunoștea regilor englezi – în disprețul tuturor

1. După Războiul de o sută de ani, pe vremea cînd regii Angliei mai purtau încă, în titulatura lor oficială, titlul de rege al Franței, oamenii s-au convins în mod firesc că ei se dădeau drept vindecători de scrofule pe baza acestei pretenții; a se vedea – între altele – în legătură cu Iacob I, scrisoarea trimisului venețian Scaramelli și povestirea călătoriei ducelui Johann Ernest de Saxa Weimar, citate mai jos, p. 234, n. 4. Faptele relatate mai sus fac inutilă discutarea acestei teorii.

2. A se vedea mai ales al 4-lea tratat, *De consecratione pontificum et regum*, în care ritualul încoronării și al miruirii este comentat pretutindeni: *Libelli de lite* (Mon. Germ.) III, pp. 662 și urm. Despre „Anonimul din York”, cf. H. Boehmer, *Kirche und Staat in England und in der Normandie im XI. und XII. Jahrhundert*, Leipzig 1899, pp. 177 și urm. (extrase mai înainte inedite, p. 433 și urm.).

noilor principii – „senioria și protecția... tuturor bisericilor Angliei” și un fel de legăție pontificală perpetuă¹. Nu ne-am putea mira că, fără îndoială în acest moment, el a stabilit în statele sale practica taumaturgică, însemnând o oarecare exaltare supremă a credinței în forța sacră a regilor; nu ne-am putea mira nici de faptul că această practică a prosperat de atunci încolo pe un teren favorabil.

Născut în Franța către anul 1000, iar în Anglia cam cu un secol mai târziu, ritul atingerii a putut să-și facă astfel apariția în niște dinastii în care dreptul de primogenitură începea să domine, contrar vechiului obicei germanic. În țările musulmane, în primele timpuri ale Islamului, sîngele regal era socotit că vindecă turbarea. Dar sîngele monarhului care domnea, al califului, nu era singurul care poseda această virtute în ochii poporului de credincioși; orice membru al familiei din care trebuia să fie ales califul, orice koraichit vedea atribuindu-se lichidului ce-i curgea în vine aceeași putere miraculoasă²: întreaga seminție regală era considerată sfîntă; în fapt, statele islamice n-au recunoscut niciodată, în materie de politică, dreptul întîiului născut. În Franța și în Anglia, dimpotrivă, vindecarea scrofulelor a fost considerată întotdeauna ca o prerogativă strict rezervată suveranului; descendenții unui rege nu participau deloc la ea, dacă nu erau ei înșiși regi³. Caracterul sacru nu se mai întindea la o întreagă spiță, ca în Germania primitivă; el se concentrase definitiv într-o singură persoană, șeful ramurii primului născut, singurul moștenitor legitim al coroanei; numai el singur avea dreptul să facă minuni.

Pentru orice fenomen religios, există două tipuri de explicații tradiționale. Unul, care putem să-l numim, dacă vrem, voltairian, preferă să vadă

1. Cf. H. Boehmer, loc. cit., pp. 187 și urm.; *Introducerea mea la Osbert de Clare, Analecta Bollandiana*, 1923, p. 51.
2. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums (Skizzen und Vorarbeiten, H. 3, Berlin 1887)*, p. 142; cf. G.W. Freytag, *Arabum proverbialia*, I, Bonn 1838, p. 488; E.W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, I, 7, Leipzig 1884, p. 2626, col. 2. Superstiția trebuie să fie de origine preislamică. Aceeași putere – atribuită sîngelui familiei Banou-Sinan – este menționată într-o veche poezie culeasă în *Hamasa*, traducere de G.W. Freytag, II, 2, în-4°, Bonn 1847, p. 583.
3. Așa cum s-a remarcat deseori de către scriitorii Vechiului Regim, ei vedeau în această observație un argument excelent împotriva tezei conform căreia puterea vindecătoare ar fi fost un atribut familial, oarecum fiziologic, al seminției regale (cf. mai jos, p. 289): de exemplu, du Laurens, *De Mirabili*, p. 33. Bineînțeles, nu ignor faptul că pe timpul lui Robert al II-lea sau al lui Henric I al Angliei, principiul primogeniturii era încă departe de a fi universal recunoscut; dar el era deja solid instalat; în ciuda tradițiilor carolingiene, el fusese aplicat încă de la venirea la tron a lui Lothar, în 954. Studiul introducerii acestei idei noi în dreptul monarhic n-a fost făcut niciodată în mod temeinic, după cîte știu; dar nu e locul aici să încercăm. Va fi de ajuns să observăm, în legătură cu aceasta, că forța însăși a ideilor monarhice a determinat anumite spirite să considere ca demn de tron nu pe primul născut, ci – oricare i-ar fi fost rangul după vîrstă – pe acel fiu care se născuse după ce tatăl său fusese proclamat rege sau miruit ca atare. După părărea acestor juriști, ca să fii cu adevărat un copil regal era necesar să te naști nu dintr-un principe, ci dintr-un rege. Această concepție n-a căpătat niciodată putere de lege; ea a servit însă ca pretext revoltei lui Henric de Saxa împotriva fratelui său, Otto I (cf. Boehmer-Ottenthal, *Regesten des Kaiserreichs unter den Herrschern aus dem sächsischen Hause*, p. 31 și 33) și îi regăsim ecoul în diverse texte; de exemplu, Eadmer, *Vita s. Dunstani (Memorials of St. Dunstan)*, ed. Stubbs, *Rolls Series*, p. 214, c. 35); Mathieu Paris, *Historia Anglorum*, ed. Madden, *R. S.*, I, p. 353 și *Chronica majora*, ed. Luard, *R. S.*, IV, p. 546.

în faptul studiat opera conștientă a unei gândiri individuale, sigură de ea însăși. Celălalt caută, dimpotrivă, expresia unor forțe sociale, profunde și obscure; l-aș numi bucuros romantic: unul dintre marile servicii aduse de romantism n-a fost oare tocmai acela de a accentua puternic noțiunea de spontaneitate în chestiunile omenești? Aceste două moduri de interpretare nu sînt contradictorii decît în aparență. Pentru ca o instituție, menită să servească unor scopuri precise, marcate de o voință individuală, să se poată impune unui întreg popor, mai trebuie ca ea să fie susținută și de curente de adîncime ale conștiinței colective; și reciproc, pentru ca o credință puțin cam vagă să se poată concretiza într-un rit regulat, nu e lipsit de interes ca niște voințe clare s-o ajute să capete formă. Dacă ipotezele pe care le-am prezentat mai sus se cuvin acceptate, atunci istoria originilor atingerii regale va merita să fie pusă în rîndul exemplelor, deja numeroase, ale unei duble acțiuni de acest gen, pe care trecutul ni le oferă.

Cartea a II-a

**MĂREȚIA ȘI NECAZURILE
REGALITĂȚILOR TAUMATURGICE**

CAPITOLUL I

Atingerea scrofulelor și popularitatea sa pînă la sfîrșitul secolului al cinsprezecelea

1. Riturile franceze și engleze

S-a văzut cum a apărut practica atingerii în Franța capețiană și în Anglia normandă. Vom asista acum la înflorirea ei în cursul ultimelor secole ale Evului Mediu, pînă în clipa cînd marea criză morală, ce s-a deschis către sfîrșitul secolului al cinsprezecelea, a zguduit, printre atîtea alte idei vechi, și credința în puterea vindecătoare a regilor. Să încercăm mai întîi să evocăm forma sensibilă sub care această putere s-a întrupat sub ochii oamenilor din acea vreme.

La început, riturile franceze și engleze au fost cu totul asemănătoare. Cum ar fi putut să fie altfel? Nu fusese cel de al doilea copiat după cel dintîi? Ambele erau, de altfel, foarte rudimentare. Există însă în orice ritual un fel de forță internă de dezvoltare; ritualul atingerii nu s-a sustras deloc legii comune: puțin cîte puțin, el s-a complicat; totodată, între cele două țări s-au ivit deosebiri destul de profunde. Evoluția aceasta depășește în bună parte cadrul prezentului capitol; ea n-a cunoscut o formă clară decît în timpurile moderne, cînd miracolul regal și-a căpătat un loc printre ceremoniile minuțios reglate, cu care se înconjurau monarhiile absolute. Pentru moment, nu vom avea de-a face decît cu niște forme destul de simple și totodată destul de șovăielnice, imperfect cunoscute, de altfel, cel puțin în amănunțele lor; deoarece curțile medievale nu ne-au lăsat deloc documente de ordin ceremonial, tocmai pentru că eticheta era în ele puțin riguroasă.

În fapt, acele forme primitive n-aveau nimic original. Regii medici s-au văzut puși foarte firesc în situația de a reproduce actele imuabile pe care o lungă tradiție, popularizată de viețile sfinților, le atribuia taumaturgilor. Întocmai ca evlavioșii vindecători a căror istorie era povestită în preajma lor, ei i-au atins pe bolnavi cu mîna, de cele mai multe ori, pare-se, chiar pe părțile infectate. Fără să-și dea seama, repetau astfel un foarte vechi obicei, contemporan cu cele mai vechi credințe ale umanității: contactul dintre două corpuri, obținut într-un fel sau altul și în special prin mijlocirea mîinii, nu părușe oare dintotdeauna mijlocul cel mai eficient de a transmite forțele invizibile de la un individ la altul? Acestui vechi gest magic i-au adăugat un altul, și el tradițional pe vremea lor, însă specific creștin: semnul crucii, făcut deasupra pacienților sau a plăgilor lor. Tocmai retrăsînd astfel imaginea sacră, sfinții biruiseră, în multe împrejurări, bolile, după cum se spunea. Regii le-au urmat pilda, în Franța începînd cu Robert al II-lea, iar în Anglia, de asemenea, chiar de la origine. De altfel, pentru credincioși, semnul divin însoțea toate acțiunile importante ale vieții; cum să nu fi sfințit el dar atunci ritualul vindecării? Regele arăta printr-însul, în văzul tuturor, că-și exercita puterea miraculoasă în numele lui Dumnezeu. Expresia folosită în mod

1. Exemplu de folosire terapeutică a semnului crucii: în *Garin le Lorrain (Li Romans de Garin le Loherain*, ed. P. Paris: *Les Romans des douze pairs*, I, p. 273), îi vedem pe medici, după ce au pus un plasture pe rana ducelui Bégon, făcînd deasupra lui

obișnuit în dările de seamă englezești din secolul al XIII-lea este cît se poate de caracteristică: ele spun deseori, ca să arate că regele îi atinge pe bolnavi, pur și simplu că-i „însemnează”¹.

Vechile *Vieți* ale lui Eduard Confesorul conțin o indicație curioasă. Cînd o femeie scrofuloasă a fost anunțată de un vis să se ducă la rege, ne spun hagiografii, ea a aflat prin această revelație că va fi scăpată de boală „dacă se lăsa spălată de rege cu apă”; îl vedem, într-adevăr, pe sfînt, în urmarea povestirii – reproduc expresia curioasă din *Viața anonimă* –, *ungînd* părțile bolnave cu vîrfurile degetelor sale umezite cu apă. Recunoaștem și aici un vechi procedeu, moștenire din cea mai îndepărtată magie: lichidul în care își muiase mîinile un taumaturg era socotit că primește prin acest contact proprietăți miraculoase. Trebuie să credem așadar că regii au folosit de obicei această rețetă? Nu. Toate descrierile autorizate ale ritului englez ca și ale celui francez atribuie puterea de vindecare atingerii directe². Nu vom putea deduce din *Viețile* Sfîntului Eduard informațiile precise privind ritualul urmat în secolul al XII-lea sau mai tîrziu la curtea din Anglia; fiindcă episodul scrofulelor, folosit de consilierii lui Henric I drept prototip al miracolului regal, n-a fost, fără îndoială, inventat pe de-a-ntregul de ei; probabil că a făcut parte din ciclul Confesorului, încă înainte de venirea la tron a stăpînului lor. Alte mici povești învecinate cu acest episod, în aceleași biografii, acordă și ele un rol important apei. Avem de-a face cu o temă hagiografică (despre care literatura legendară și, mai ales, se pare, operele scrise în Marea Britanie ne oferă numeroase exemple) și nu cu o trăsătură constitutivă a ceremonialului de vindecare, așa cum l-au practicat, în realitate, regii englezi³. Totuși, de ambele părți ale Canalului Mîneicii, apa își avea rolul său de principiu în ceremonial, chiar dacă foarte modest. Așa cum se cuvine, regii își spălau mîinile după ce-și puneau degetele pe atîtea tumori dezgustătoare. La origine gestul, născut din cea mai elementară nevoie de curățenie, n-avea caracter taumaturgic. Dar cum ar fi putut poporul să se abțină și să nu atribuie o virtute oarecare apei din lighenele regale? Pentru faptul că umezise o mîină care putea vindeca, ea părea să devină, la rîndul ei, un leac. Un călugăr din Corbie, Etienne de Conty, care a compus pe la începutul domniei lui Carol al VI-lea un mic tratat despre regalitatea franceză, a descris în opusculul respectiv ritul scrofulelor. Regele, zice el, după ce a atins, se spală; apa care i-a servit în acest scop este strînsă de bolnavi, care beau din ea timp de nouă zile, pe nemîncate și cu evlavie, după care sînt vindecați „fără alt medicament”⁴.

semnul crucii. Acest semn era într-atît de obligatoriu, ca rit de binecuvîntare și de exorcism, în toate acțiunile curente ale existenței, încît *Regula Coenobialis* a Sfîntului Colomban îl pedepsește cu șase lovituri pe călugărul care nu l-ar face deasupra lingurii sale înainte de a sorbi din ea, ori n-ar pune pe un călugăr mai în vîrstă să-l facă deasupra lămpii pe care o aprinde: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XVII (1897), p. 220.

1. Un exemplu între multe altele: R. O., Chancery Miscellanea, IV, I, fol. 17 v°, 27 mai 1378 „xvij egrotis *signatis* per regem xvij d”.
2. Pentru interpretarea unui text obscur al lui Etienne de Conty, a se vedea mai jos, p. 66, n. 4.
3. Cf. *Viața* anonimă, ed. Luard, *Lives of Edward the Confessor*, p. 429 și mai ales, Osbert de Clare, cap. XIV, XV, XVI, XVII (unde se vor găsi referiri la pasajele corespunzătoare din alte biografii); a se vedea și Ad. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, I, pp. 79 și urm. și mai ales p. 84.
4. Bibl. Nat. lat. 11730, fol. 31 v°: „Item post dictam sanctam unctionem et coronacionem regum Francie omnes predicti reges singulares quilibet ipsorum fecit pluries miracula in vita sua, videlicet sanando omnino de veninosa, turpi et inunda scabie, que

Această ciudată superstiție nu pare să fi traversat vreodată Canalul Mîneei; în Franța nu regăsim nici o urmă din ea, în timpurile moderne. În Anglia însă, cum vom vedea mai târziu, moneda dată scrofuloșilor a devenit subiectul unei credințe de un tip, pînă la urmă, analog – fluidul vindecător fiind socotit, atît într-un caz cît și în celălalt, că trece din mîna regală la un lucru pe care ea îl atinsese în treacăt. Nu se putea să nu se înmulțească cu repeziciune un întreg folclor în jurul nucleului primitiv, format de ritul oficial.

Îndeplinind actul taumaturgic, regii nu păstrau tăcerea. Încă din trecutul cel mai îndepărtat, regii Franței s-au deprins să însoțească dublul gest tradițional cu cîteva cuvinte consacrate. Geoffroy de Beaulieu ne relatează despre sfîntul Ludovic că, atunci cînd atingea părțile bolnave, pronunța anumite vorbe „potrivite cu împrejurarea și întărite de obiceiuri, de altminteri cu totul sfinte și catolice”¹. Se zice că tocmai aceste vorbe „sfinte și cucernice” i le-a transmis Filip cel Frumos, pe patul de moarte, ori mai bine zis i le-a reamintit urmașului său, prințul Ludovic – întrucît ele nu puteau avea nimic secret². Care erau acele vorbe? Trebuie să ne hotărîm să ignorăm această chestiune. Formula stereotipă adoptată de monarhii noștri mai târziu: „Regele te atinge, Dumnezeu te vindecă”, nu este atestată decît începînd din secolul al XVI-lea. Nici această frază, nici vreo alta analogă nu par să fi fost folosite vreodată dincolo de Canalul Mîneei. Și asta nu fiindcă suveranii de acolo ar fi rămas cumva muți; dar ceea ce ieșea din gura lor nu erau decît rugăciuni.

Bineînțeles, religia nu era absentă din solemnitatea franceză. Ea pătrundea atît prin semnul crucii, cît și în alte feluri. Etienne de Conty povestește că regele se ruga înainte de a se îndrepta spre bolnavi. Obiceiul era vechi, fără îndoială; dar era oare vorba de altceva decît de o rugăciune mută? În secolul al XVI-lea, vom vedea apărînd formule speciale pentru această ocazie, foarte scurte însă și purtînd de altminteri urma unor legende tîrzii³.

Gallice vocatur *escroelles*. Item modus sanandi est iste: postquam rex audit missam, affertur ante eum vas plenum aque, statim tunc facit oracionem suam ante altare et postea manu dextra tangit infirmitatem, et lavat in dicta aqua. Infirmi vero accipientes de dicta aqua et potantes per novem dies jejuni cum devotione sine alia medicina omnino sanantur. Et est rei veritas, quod quasi innumerales sic de dicta infirmitate fuerunt sanati per plures reges Francie”. Pasajul a fost deja reproduș de d'Achery în notele sale despre *De vita sua* de Guibert de Nogent și reluat după el de Migne, *P. L.*, t. 156, col. 1022-23. Asupra autorului, a se vedea o notiță de L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Bibl. Nationale*, II, p. 127 (publicată anterior în *Bibl. Ec. Chartes*, 1860, p. 421). Micul tratat despre regalitatea franceză este plasat în fruntea unei continuări a cronicii martiniane, datorată tot lui Etienne de Conty (un fragment din această continuare publicat de J.H. Albanès și U. Chevalier, *Actes anciens et documents concernant le bienheureux Urbain V*, p. 73), în care ultimul eveniment relatat este bătălia de la Nicopole (25 sept. 1396). Textul citat la începutul acestei note nu e lipsit de obscurități: după cum atribuim cuvîntului *lavat* un sens activ sau unul neutru – două semnificații care sînt, ambele, perfect conforme cu uzul clasic –, va trebui să înțelegem fie că regele spală plăgile, fie că se spală după ce le-a atins. Prefer cea de a doua interpretare, cea dintîi – acceptată totuși în general – fiind absolut contrară celor ce știm despre ritul francez.

1. *Histor. de France*, XX, p. 20, c. XXXV (text citat mai jos, p. 133. n. 1).
2. Ives de Saint-Denis, *Histor. de France*, XXI, p. 207 C și D: „primogenitum iterum ad se vocatum secretius, praesente scilicet solo confessore, instruxit de modo tangendi infirmos dicens ei sancta et devota veoba quae in targendo infirmos dicere fuerat assuetus. Similiter docuit eum quod cum magna reverentia, sanctitate et puritate deberet illum contactum infirmorum et mundis a peccato manibus exercere”. Întrevederea din 26 noiembrie 1314, între Filip cel Frumos, aflat pe moarte, și moștenitorul tronului este atestată și de relatarea trimisului regelui din Majorca (care nu știe ce s-a spus cu acel prilej), *Bibl. Ec. Chartes*, LVIII (1897), p. 12.
3. Mai jos, p. 199.

Față de această sărăcie, Anglia ne oferă o bogăție extremă: ceremonialul atingerii a căpătat aci aspectul unui adevărat serviciu liturgic, în care regele, asistat de capelanul său, făcea aproape figură de oficiant. Din păcate, liturghia engleză a scrofulor n-a lăsat monumente anterioare timpurilor moderne; primul „serviciu pentru vindecarea bolnavilor” care ne-a parvenit datează de la Henric al VIII-lea sau poate de la Henric al VII-lea. Nu poate fi totuși nici o îndoială că el cuprinde compoziții cu mult mai vechi și nici că această dezvoltare rituală atât de specifică urcă foarte departe în trecut. Thomas Bradwardine, capelanul lui Eduard al III-lea, nota deja într-un tratat filosofic, scris în 1344, că regele său, înainte de a vindeca, „nu mai contenea cu rugăciunile”¹. Mai mult: încă din secolul precedent, dările de seamă ale Palatului englez, ca să exprime faptul că regele atinge bolnavii, spun nu numai că-i „însemnează”, așa cum am arătat deja, ci – și într-un mod încă mai frecvent – că-i „binecuvîntează”: termen devenit aproape clasic; îl regăsim la Bradwardine însuși și la medicul John de Gaddesden². Desigur, cum se va observa în cele ce urmează, valoarea atribuită binecuvîntării regale, prin ea însăși, nu era în acea vreme specifică Angliei. Puterea sacră atribuită mîinii suveranului se manifesta într-un gest protector de acest fel, întocmai ca și în acela despre care se credea că izgonește boala. Se pare că oamenii trebuiau să fie în mod firesc îndemnați să le confunde. Totuși, documentele franceze nu fac niciodată această apropiere. Dimpotrivă, în Anglia apropierea se făcea în mod constant. Motivul e că englezii aveau sub ochi un ceremonial de vindecare ce părea să atragă în mod necesar folosirea unui cuvînt împrumutat din vocabularul ecleziastic.

De unde provine acest contrast atât de izbitor între cele două rituri? Cauzele sînt obscure. Poate că – dar nu-i decît o ipoteză – se cuvine să le căutăm chiar în mediul în care a apărut mai întîi practica engleză. Noțiunea rolului sacru al regalității fusese exacerbată acolo de polemicile iscate în jurul reformei gregoriene: dacă Henric I număra în anturajul lui mulți învățați asemenea „Anonimului din York”, nu ne-am putea mira de faptul că s-a lăsat convins să ia niște atitudini cvasisacerdotale, imitate apoi de urmașii săi.

După cît se pare, la început, regii își exercitau puterea taumaturgică asupra bolnavilor cam la întîmplare, pe măsură ce aceștia se înfățișau. Guibert de Nogent ne prezintă o mulțime destul de dezordonată înghe-suindu-se în jurul lui Ludovic al VI-lea. Treptat, întrucît marile monarhii occidentale deveneau, în toate domeniile, mai civilizate, iar obiceiurile regulate și tipicre ale birocrăției începeau să pătrundă chiar și în viața de la curte, o anumită disciplină s-a introdus în formele exterioare ale miracolului regal. Sfîntul Ludovic „își atingea bolnavii” în toate zilele, după cît se pare, sau cel puțin în toate zilele în care era solicitat – dar numai la un anumit ceas, după mesă; cei care întîrziuau își petreceau noaptea la palat, unde se aflau pregătite o locuință și merinde pentru ei, și se înfățișau înaintea regelui a doua zi, la momentul potrivit. Obiceiul de a practica ritul fără o periodicitate regulată exista încă, în Franța, sub Filip cel Frumos: la

1. Mai jos, p. 71, n. 4.

2. Pentru dările de seamă, cîteva exemple dintre multe altele: R. O., Chancery Miscellanea, IV, 1, fol. 20, 3 iunie 1278: „tribus egrotis benedictis de manu Regis”; E. A. 352, 18, 8 aprilie 1289: „Domino Henrico elemosinario... die Parasceue, apud Condom... pro infirmis quos Rex benedixit ibidem: xxj, d. st.” Bradwardine: textul citat mai jos, p. 71, n. 4. John de Gaddesden, *Praxis medica seu Rosa anglica dicta*, in 8°, fără loc și dată [1492], fol. 54 v° (cf. mai jos, pp. 84-85).

fel și în Anglia, cam în aceeași epocă, sub cei trei Eduard. El s-a menținut acolo pînă la sfîrșitul secolului al XV-lea; se pare că Henric al VII-lea n-a avut o dată fixă pentru atingere. În Franța, dimpotrivă, sub Ludovic al XI-lea, bolnavii erau grupați, așa încît să nu fie aduși în fața regelui decît o zi pe săptămînă; însemna, desigur, un cîștig notabil pentru un monarh activ și ocupat¹.

Începînd cel mai tîrziu din secolul al XV-lea, s-a instituit și în Franța obiceiul de a face o triere printre bieții oameni veniți să-și caute, în apropierea suveranului, alinarea bolilor; fiindcă specialitatea augustinului medic era bine stabilită de aci înainte: el vindeca scrofulele și numai scrofulele. Se cuvenea deci să nu fie admiși în preajma lui decît bolnavii atinși de această suferință; a deschide ușa celorlalți ar fi însemnat să i se impună principelui pierderi de vreme inutile și să se riște, poate să i se compromită chiar prestigiul, punîndu-l să înfăptuiască gesturi vindecătoare, menite, după cum se credea, să rămînă cu siguranță ineficace. De unde și obiceiul unui prim diagnostic, mai mult sau mai puțin sumar, a cărui grijă a fost probabil încredințată, încă din acea vreme, medicului de la curte; oricine dorea să obțină favoarea atingerii regelui trebuia să se supună mai întîi acestui examen. Lucrurile nu se desfășurau totdeauna fără scandal. Într-o zi, Carol al VII-lea se afla în Langres; un anume Henri Payot, potcovar, locuind în apropierea orașului, a vrut să i-o aducă regelui pe sora sa, despre care se spunea că e scrofuloasă. Oamenii regelui au refuzat s-o primească, motivînd că nu avea scrofule. Supărat și de pierderile pe care i le provocaseră războaiele, Henri Payot s-a răzbunat pentru această nereușită umilitoare prin niște vorbe nelalocul lor, chemînd blestemul divin asupra suveranului său și a reginei și tratîndu-i pe cei doi soți regali de nebuni. Vorbele acestea, dimpreună cu altele la fel de necuviincioase, au fost repetate; așa încît nenorocitul a trebuit să-și procure mai tîrziu o scrisoare de iertare, pe care, fără îndoială, a plătit-o cu bani peșin².

Generozitatea față de sărmanii acestei lumi era o datorie pe care conștiința morală a Evului Mediu o impunea cu multă tărie suveranilor. Aceștia se achitau de ea fără zgîrcenie. Oricine a parcurs conturile cheltuielilor caselor regale, atît în Franța unde, din nefericire, documentele de acest gen sînt foarte rare, cît și în Anglia, unde s-au păstrat infinit mai bine, știe că milosteniile dețin un loc cu adevărat însemnat³. Or, printre bolnavii veniți să-i ceară regelui vindecarea se aflau numeroși nevoiași. S-a luat repede obiceiul să li se dea cîțiva gologani. În Franța, sub Filip cel Frumos, nu se dădea, se pare, decît celor sosiți de departe, străinilor și conaționalilor veniți în grabă de la marginile regatului, iar valoarea darului varia, de la 20 de bani – sumă care pare să fi constituit contribuția normală, cel puțin în 1307 și 1308 – pînă la 6 și chiar 12 livre⁴. Nu voi vorbi despre domniile ce au urmat; de la Filip

1. Pentru sfîntul Ludovic, viața sa scrisă de Guillaume de Saint-Pathus, ed. Delaborde (*Collection de textes pour servir à l'étude... de l'histoire*), p. 99. Pentru Filip cel Frumos și suveranii englezi, dările de seamă enumerate mai jos, *Apendice*, I, p. 299. Pentru Ludovic al XI-lea, Commynes, VI, c. VI, ed. Maindrot (*Collection de textes pour servir à l'étude... de l'histoire*.) II, p. 41.
2. Ceea ce precede e după scrisoarea de iertare datată din Romorantin, 23 octombrie 1454, și acordată lui Henri Payot „biet om simplu, potcovar, locuind la Persay le Petit sau ferma de la Sens și dioceza Langres”: Arch. Nat. J. J. 187, fol. 113 v° (semnalată de Charpentier, supliment la articolul *scroellae* din *Glossarium* al lui Du Cange).
3. Ceea ce urmează e după conturile regale, studiate mai jos în *Apendice* I.
4. Fără nici o îndoială, conform obiceiurilor de la Palat și – deși conturile nu indică în mod expres acest lucru – în monedă *parisis*.

al IV-lea pînă la Carol al VIII-lea, lipsește absolut orice informație de acest gen. În Anglia, sub Eduard I, al II-lea și al III-lea, milostenia față de scrofuloși a fost mereu aceeași: un dinar¹. Era mult mai mică decît în Franța, pentru că era mult mai răspîndită. Într-adevăr, toți sau aproape toți bolnavii participau la împărțeală; cel mult, putem presupune că, la început, unii – cei mai nobili și mai bogați – se țineau la o parte. Dar excepțiile au fost probabil extrem de rare; altminteri, statele de plată n-ar fi atins cifrele formidabile pe care le voi cita. Ele au dispărut, fără îndoială, foarte repede; în timpurile moderne, nu mai existau. Moneda devenise atunci, în ochii publicului, un instrument esențial al ritului; faptul de a nu o primi din mîinile regelui ar fi însemnat, în cel mai bun caz, să nu obții minunea decît pe jumătate. Voi studia în cele ce urmează, mai amănunțit, această superstiție; țineam să o menționez însă de pe acum. Ea interesează Evul Mediu prin originile sale îndepărtate, căci nu i s-ar putea explica nașterea decît prin obiceiul răspîndit foarte repede la curtea engleză de a însoți, în toate cazurile, gestul vindecător al regilor de o milostenie.

Am văzut prin mijlocirea căror rituri și în mijlocul cărui ceremonial își exercitau regii puterea lor miraculoasă. Rămîne să ne întrebăm ce succes obțineau la public pretențiile lor. Ei se dădeau drept taumaturgi; cine credea în ei? Se dădeau drept medici: care le-a fost clientela?

2. Popularitatea atingerii

Ne amintim că în Anglia, sub cele trei domnii succesive ale lui Eduard I, al II-lea și al III-lea (1272-1377), după ce erau atinși, bolnavii căpătau toți – sau aproape – o mică milostenie, a cărei valoare era fixată invariabil la un dinar. Posedăm încă unele conturi care ne dau suma acestor vărsăminte, pentru diverse perioade, fie în mod global, fie pentru întreg exercițiul avut în vedere, fie (ceea ce e de preferat) pe zile, săptămîni sau chenzine. Să lăsăm să vorbească mai întîi aceste cifre. Ele au un fel de elocvență brutală. Le vom comenta după aceea². Dintre cei trei suverani pe care i-am citat, cel mai vechi apare în izvoarele noastre (din nefericire, prea incomplete ca să permită niște comparații sigure) ca posedînd „recordul” miracolului. Eduard I „binecuvîntează” 983 indivizi, în timpul celui de al 28-lea an al domniei; 1219 în cel de al 32-lea an; în timpul celui de al

1. Cei mai săraci puteau primi și un ajutor alimentar suplimentar: E. A. 350, 23, în săptămîna care începea duminică 12.iulie 1277: „Sexaginta et undecim egrotis benedictis de manu regis per illam ebdomadam de dono regis per elemosinarium suum v. s. xj. d. In pascendis quinque pauperibus dictorum egrotorum per elemosinarium regis vij. d. ob.”.
2. Pentru orice fel de amănunte tehnice despre conturile engleze sau franceze, sîi se vadă *Apendice I*. Se va găsi acolo în special lista conturilor Palatului englez, pe care le-am consultat an cu an, ceea ce-mi va permite să simplific aci referințele. Ca să interpretez informațiile furnizate de conturile lui Eduard I, m-am servit de Henry Gough, *Itinerary of King Edward the first*, 2 vol. in 4°, Paisley, 1900; cf. și itinerariul aceluiași principe, de Th. Craib, din care există un exemplar dactilografiat la Record Office din Londra; de completat, pentru șederile lui Eduard I în Acvitanian, cu Ch. Bémont, *Rôles gascons (Doc. inédits)*, III, pp. IX și urm. Pentru Eduard al II-lea, am folosit C.H. Hartshorne, *An itinerary of Edward II; British Archaeological Association, Collectanea Archaeologica*, I (1861) pp. 113-144. Nu ignor faptul că aceste diverse itinerarii, redactate după niște documente de cancelarie, s-ar cere verificate și, fără îndoială, rectificate în amănunt cu ajutorul conturilor Palatului; n-am avut însă timp să fac această operație, și, de altminteri, pentru obiectivul pe care-l aveam în vedere, lucrurile aveau importanță doar în mare.

18-lea, 1736. Alți ani sînt ceva mai puțin străluciți: cel de-al 25-lea, 725; cel de-al 5-lea, 627; cel de al 17-lea, 519; în fine, cel de al 12-lea, 197¹.

Să trecem la Eduard al II-lea. Singura cifră anuală pe care o cunoaștem despre el este mică: 79 persoane atinse în cel de-al 14-lea an al domniei lui (de la 8 iulie 1320 la 7 iulie 1321). Alte informații însă, ce nu se grupează în același cadru cronologic, dau o idee ceva mai puțin defavorabilă despre puterea sa medicinală: în 1320, de la 20 martie la 7 iulie, deci într-o perioadă de patru luni, a văzut venind la el 93 bolnavi; în 1316, de la 27 iulie la 30 noiembrie – răstimp cu foarte puțin superior celui precedent – 214².

De la 10 iulie 1337 la 10 iulie 1338, Eduard al III-lea a făcut 136 tratamente. Era un an destul de sărac, ce nu trebuie luat ca tipic. De la 12 iulie 1338 la 28 mai 1340 – puțin mai mult de 22 luni – numărul celor atinși de miracol a ajuns la 885, deci, în medie, foarte aproape de 500 pe an. În schimb, de la 25 ianuarie 1336 la 30 august 1337 – 19 luni – n-a depășit 108³.

În ansamblul lor, cifrele acestea sînt impunătoare. Ele ne dau o înaltă idee despre prestigiul taumaturgic al Plantageneților. Thomas Bradwardine, care a murit în 1349 ca arhiepiscop de Canterbury, ne spune într-o lucrare compusă pe vremea cînd mai era capelan al lui Eduard al III-lea, că miracolele înfăptuite de stăpînul său erau atestate „de bolnavii vindecați, de persoanele prezente în momentul tratamentelor ori care le văzuseră efectele, de popoarele Națiunilor, de faima universală”⁴. Exagera el oare popularitatea

1. Cel de al 28-lea an al domniei durează de la 20 noiembrie 1299 la 19 noiembrie 1300; cel de al 32-lea, de la 20 noiembrie 1303 la 19 noiembrie 1304; cel de al 18-lea, de la 20 noiembrie 1289 la 19 noiembrie 1290; cel de al 25-lea, de la 20 noiembrie 1296 la 19 noiembrie 1297; cel de al 5-lea, de la 20 noiembrie 1276 la 19 noiembrie 1277; cel de al 17-lea, de la 20 noiembrie 1288 la 19 noiembrie 1289; cel de al 12-lea, de la 20 noiembrie 1283 la 19 noiembrie 1284. Am obținut totalurile de mai sus adunînd cifrele date foarte amănunțit de diferitele conturi ce se vor găsi menționate la p. 303, n. 1 pînă la 3. Posedăm de la Eduard I (la Record Office, sub cota Chancery Miscellanea, IV, 1) un fel de registru de casă al Palatului, care se întinde de la 31 ianuarie 1278 la 19 noiembrie al aceluiași an. Nu l-am putut folosi pentru statisticile atingerii, pentru că pe lângă mențiuni perfect clare (precum: „pro XXX egrotis egritudinis Regis” (9v^o), „pro c^{xxx} xij egrotis de morbo regio curatis” (11v^o), el conține și altele, ce se prezintă doar sub forma „pro egrotis”, așa încît nu se poate preciza dacă e vorba de milostenii făcute unor bolnavi oarecare sau unor scrofuloși atinși de rege. Tot astfel nu s-a putut ține cont de mențiunile „pro infirmis” din lista de milostenii din anul 21, E. A. 353, 16.
2. Prima cifră e furnizată de Brit. Mus. Add. mss. 9951, fol. 3v^o; a doua de Add. mss. 17632, fol. 5; a treia e rezultatul adunării articolelor amănunțite din contul analizat în *Archaeologia*, XXVI, pp. 319-320 (cf. mai jos, p. 74, n. 2).
3. Prima cifră, E. A. 388, 5 (rului, ultima membră): a doua, R. O., Treasury of Receipt, Miscell. Books, 203, fol. 177; a treia, Brit. Mus. Cotton Nero C VIII, fol. 208 (o indicație referitoare la hrana zilnică a săracilor, fol. 207 v^o, ne permite să determinăm, în cazul acestui ultim cont, perioada la care se aplică cifra bolnavilor atinși). Se va observa că există o suprapunere între cifrele din Cotton Nero C VIII și cele din E. A. 388,5; cf. mai jos, p. 73, n. 1.
4. Thomae Bradwardini... *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses libri tres*, mare in 8^o, Londra 1618, I, c. I, corol. par. 32, p. 39. „Quicumque etiam negas miracula Christiana, veni et vide ad oculum, adhuc istis temporibus in locis Sanctorum per vices miraculosa gloriosa. Veni in Angliam ad Regem Anglorum praesentem, duc tecum Christianum quemcunque habentem morbum Regium, quantumcunque inveteratum, profundatum et turpem, et oratione fusa, manu imposita, ac benedictione, sub signo crucis data, ipsum curabit in nomine Jesu Christi. Hoc enim facit continue, et facit saepissime viris et mulieribus immundissimis, et catervatium ad eum ruentibus, in Anglia, in Alemannia, et in Francia circumquaque: sicut facta quotidiana, sicut qui curati sunt, sicut qui

ritului englez? Am putea fi tentați s-o credem, dacă acele conturi nu ne-ar invita să-i luăm afirmațiile în serios. Faima pe care o invocă nu e o figură de retorică; ea împingea mulțimi întregi spre regii Angliei, câteodată mai mult de o mie de oameni pe ani.

Nici un document nu ne furnizează date numerice precise despre activitatea medicală a regilor Franței. Trebuie să presupunem totuși că reputația lor, în aceeași epocă, nu era mai mică decât aceea a vecinilor lor. Credințe asemănătoare susțineau, în cele două țări, un rit asemănător. Vom vedea îndată că Filip cel Frumos nu era solicitat doar de supușii săi imediați; vedea venind spre dînsul, în zilele atingerii, spanioli, italieni, iar printre francezi, locuitori ai unor feude îndepărtate și nu prea bine supuse; după toate aparențele, populația de pe propriile sale domenii n-avea în el o credință mai puțin fermă decât acei străini sau pe jumătate străini. Bradwardine, care recunoaște puterea taumaturgică principilor francezi întocmai ca și Plantagenetilor, spune că „în amîndouă regatele, faima, într-un glas unanim” proclama miracolul regal. În ce privește Anglia, documentele îi confirmă în întregime mărturia; lucrurile s-ar petrece la fel, fără nici o îndoială, și cu izvoarele franceze, dacă acestea ar fi mai complete.

Însă cifrele englezești, atît de remarcabile prin totalul lor, sînt extrem de variabile în amănunt. Nu pare că aceste deosebiri să provină din modul în care ne-au fost transmise informațiile; conturile Palatului, din care le-am extras, nu erau stabilite mai puțin grijuliu sub Eduard al III-lea decât sub Eduard I și, nici mai puțin exact în timpul celui de al 12-lea an de domnie a celui din urmă principe, decât în timpul celui de al 18-lea; cifrele mai reduse nu sînt mai puțin demne de crezare decât cele ridicate. Atunci, de unde aceste neregularități?

Pentru anumiți ani, motivul e foarte simplu. Regele este în război sau în călătorie; n-a putut îndeplini decât arareori un rit pașnic practicat în mod cu totul excepțional în afara teritoriului național; uneori, timp de mai multe luni, el a fost cu desăvîrșire împiedicat să-l îndeplinească. Am spus că de la 20 noiembrie 1283 la 19 noiembrie 1284 (în al 12-lea an al domniei), Eduard I n-a atins decât 197 persoane. Dar să privim această socoteală mai de aproape. Vom constata că dintre acestea 185 s-au înfățișat înainte de 15 martie¹; or, tocmai la această ultimă dată, Plantagenetul a pătruns în Țara Galilor, a cărei supunere voia s-o încheie; la 19 noiembrie, el se afla tot acolo. Trei dintre cei doisprezece indivizi rămași au venit la el în timpul unei scurte șederi în comitatul Chester, la frontieră²; ceilalți nouă erau probabil soldați sau locuitori ce i se alăturaseră din Țara Galilor. Cei 983 bolnavi recenzați de la 20 noiembrie 1299 la 19 noiembrie 1300 (în al 28-lea

interfuerunt et viderunt, sicut populi nationum et fama quam celebris certissime contentantur. Quod et omnes Reges Christiani Anglorum solent divinitus facere, et Francorum, sicut Libri Antiquitatum et fama Regnorum concors testantur: Unde et morbus Regius momen sumpsit”. Lucrarea, care deține un anumit rang în istoria filosofiei medievale, datează din 1344. Cf. F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*; II, *Die mittlere... Zeit*, ed. 10^a, 1915, p. 586.

1. De fapt, cifra nu poate fi stabilită cu o exactitate perfectă. După lista de milostenii E. A. 351, 15, opt bolnavi au fost atinși în săptămîna care începe la 12 martie (ziua sărbătorii sfîntului Grigore, papa). Trebuie atunci să-i punem pe seama perioadei dinainte de 15 martie – deci a Angliei – sau pe aceea a perioadei următoare – adică a Țării Galilor? Am adoptat prima soluție, care mi se pare mai verosimilă. De altfel, dacă am alege-o pe a doua, nu ne-am schimba decât foarte puțin rezultatele.
2. Săptămîna care începe la 17 septembrie (duminică, înainte de Sfîntul Matei).

an al domniei) de registrele de conturi ale Palatului nu trebuie puși, în realitate, pe seama celor douăsprezece luni. Menționările atingerii încetează brusc, în registre, la 12 decembrie; cauza e că, pe 13, regele a intrat cu armata în Scoția, aflată încă în plină revoltă. Ele sînt reluate începînd cu 3 ianuarie: în ziua de 1, Eduard pusese din nou piciorul pe pămînt englez. Menționările lipsesc, pentru a doua oară, după 24 iunie; la 5 iulie, curtea se afla din nou în Scoția. Cei 725 bolnavi pe care i-am pus pe seama celui de al 25-lea an de domnie (de la 20 noiembrie 1296 la 19 noiembrie 1297) au fost binecuvîntați, de fapt, într-un interval de ceva mai puțin de nouă luni, pînă la 18 august; între 22 și 27 din această lună, Eduard a traversat marea, ca să ajungă în Flandra, pe care n-avea s-o mai părăsească pînă la sfîrșitul exercițiului financiar, și unde n-a mai pretins să vindece pe nimeni. Sîntem mai puțin bine informați asupra lui Eduard al III-lea. Cifrele nu ne sînt date decît global și pe mari perioade. Cu toate acestea, este evident că cifra de 885 pentru un interval de doi ani, mergînd de la 12 iulie 1338 la 27 mai 1340, n-ar putea reprezenta media regulată – aproape toate tratamentele îndeplinite în acest răs timp avînd drept teatru – cum se va vedea îndată – continentul.

Se pare că în alte împrejurări regii au acordat puțin timp ritului de vindecare, fiindcă preocupări mai urgente nu lăsau decît răgazuri neînsemnate. De la 25 ianuarie 1336 la 19 iulie 1338, Eduard al III-lea a făcut ceva mai puțin de 244 tratamente¹. E remarcabil faptul că această perioadă de slabă activitate taumaturgică a coincis cu aceea de extremă activitate diplomatică și militară, dedicată în întregime preliminarilor războiului cu Franța. Tot astfel, în timpul anului de domnie 1283-1284, încă înainte de a trece frontiera Țării Galilor, Eduard I n-a binecuvîntat în patru luni decît 187 persoane, număr sensibil mai redus decît al celor pe care le-a atins cu mîna de obicei; fără îndoială, el își folosea zilele ca să discute ori să poruncească măsurile importante de la care se aștepta supunerea vechii țări celtice.

Călătorii, războaie, pregătiri de război – aceste fapte întîmplătoare ce motivează unele dintre cifrele noastre mai scăzute, nu conțin nimic care să poată afecta credința în virtuțile mîinii regale. Nu ne-am putea mîndri că știm totul; cauze de aceeași natură, care ne scapă astăzi (boli ale suveranului, serbări de la curte, epidemii, foamete, nesiguranța drumurilor) au putut, în alte momente, să-i abată pe auguștii medici de la misiunea lor sau să facă să dispară, pentru o clipă, mulțimea credincioșilor. Ar fi neîntemeiat să vrem să explicăm toate neregularitățile din statisticile noastre ori chiar majoritatea lor, prin nu știu ce șovăieli ale credinței în miracolul privind scrofulele. Cele trei conturi ale lui Eduard al III-lea care ni s-au păstrat ne prezintă, toate trei, cifre mult mai scăzute decît cele din timpul domniei lui Eduard I: trebuie să vedem în acest fapt dovada unei decăderi a credinței? Nu avem acest drept, întrucît nici unul dintre documente nu se referă la o perioadă pe care s-o putem considera normală. Cu toate acestea, statisticile atingerii merită să-l intereseze pe istoricul care încearcă să retraseze, în

1. 108 de la 25 ianuarie 1336 la 30 august 1337; 136 de la 10 iulie 1337 la 10 iulie 1338; total: 244; dar cifrele se suprapun. Se poate observa că în Controlul Garderobei din anii 8-11 ai lui Eduard al III-lea, Brit. Mus. Cotton Nero C VIII, care conține (fol. 200 v^o pînă la 208) un *Titulus de elemosina*, ce acoperă perioada de la 31 iulie, anul 8 (1334) pînă la 30 august 1337, nu se prezintă nici o indicație de bolnavi atinși pentru perioada de la 31 iulie 1334 pînă la 24 ianuarie 1336. Aproape în tot acest răs timp, Eduard a fost în Scoția sau în comitatele din Nord, ocupat fiind cu aventura scoțiană.

nuanțele ei, evoluția loialității față de monarhie. Textele literare ori documentele oficiale nu ne oferă despre acest sentiment decât o imagine adesea deformată și, în toate cazurile, suspectă; conturile noastre, în Anglia și chiar în Franța, ne permit să-l surprindem pe viu, în una dintre manifestările sale cele mai caracteristice și mai spontane; uneori, în mod excepțional, îi înregistrează chiar și variațiile.

Iată-l, mai întâi, pe Eduard al II-lea. Toți cronicarii, urmași de majoritatea istoricilor moderni, sînt de acord să ne lase impresia că acest principe, cu un caracter și o inteligență mediocre, cu un prost anturaj, bănuț de vicii respingătoare, pe deasupra și trădat de cei apropiați și destinat celui mai nenorocit sfîrșit, a fost un suveran impopular¹. Dar mărturiile lor lasă loc îndoielii; putem să ne temem că ele reflectă pur și simplu ura marilor seniori. Ce gîndea poporul de rînd? Să întrebăm conturile. Cele trei cifre pe care ni le dau pentru această domnie sînt toate trei foarte mici, fără ca sărăcia lor să poată fi explicată prin vreo deplasare dincolo de hotare ori prin preparative militare². Mai cu seamă, ele merg descrescînd: în 1316, 214 bolnavi binecuvîntați cam în patru luni; de la 20 martie 1320 la 7 iulie același an, răstimp sensibil asemănător, mai mult de 93; de la 8 iulie 1320 la 7 iulie 1321, un an, coborîm la 79. 1320-1321 sînt anii în care, în fața regelui nevolnic, se ridică răzvrătit nepotul său, Thomas de Lancaster, personaj de foarte mică valoare, dar din care conștiința populară a făcut un erou. Cînd, la 22 martie 1322, el a pierit sub securea călăului, i s-au atribuit niște minuni³; nici o îndoială că, încă din 1320, popularitatea lui Eduard a pălit în fața astrului în plină creștere al rivalului său. Unui monarh fără prestigiu nu i se mai pretindeau nicidecum vindecări.

Am văzut mai sus că, în 1299-1300, forța taumaturgică a lui Eduard I părea că a luat sfîrșit în chip brusc, atunci cînd acest principe a pus piciorul pe pămînt scoțian: explicația e că atunci aproape întreaga Scoție se ridicase împotriva invadatorilor englezi. Să ne situăm însă, acum, în aceeași țară, în timpul celui de al 32-lea an al domniei (1303-1304). Cucerirea țării se încheie; mulți dintre foștii inamici se alătură regelui. În februarie, însuși regentul și cei mai mulți dintre comiți fac act de supunere; anexarea intră în moravuri. Pînă la 25 august 1304, Edvard se stabilește la nord de Tweed; începînd de la 20 noiembrie 1303, el binecuvîntează aci nu mai puțin de 995 bolnavi. N-am putea presupune că întreagă această populație care aleargă la el s-ar fi compus numai din englezii veniți pe urmele lui; se aflau,

1. T.F. Tout, *The place of the reign of Edward II in English history* (Manchester Historical Series, XXI), 1914, p. 9, scrie: „Chroniclers do not often all agree, but their agreement is absolutely wonderful in dealing with the character of Edward of Carnarvon”.
2. Ca să fim foarte exacti, trebuie să observăm că între 20 iunie 1320 și 21 iulie din același an, Eduard al II-lea a făcut o scurtă călătorie în Picardia (cf. *Collectanea Archaeologica*, I, (1861), pp. 135 și urm.). Trebuie deci să scădem 18 zile din perioada de la 20 martie pînă la 7 iulie 1320, în timpul căreia a atins 93 bolnavi, iar din al 14-lea an al domniei (începînd de la 8 iulie 1320), 14 zile; sînt niște reduceri prea mici ca să poată influența simțitor niște totaluri acoperind o durată de patru luni, pe de o parte, și un an întreg, pe de alta. Nu cunosc contul celui de al 10-lea an al domniei (8 iulie 1316 – 7 iulie 1317) decât prin analiza dată în *Archaeologia*, XXVI, pp. 318 și urm.; dacă această analiză e completă, contul nu conține menționări ale atingerii decât pentru perioada dintre 27 iulie și 30 noiembrie 1316; lipsa unor mențiuni de acest gen pentru restul anului mi se pare greu de explicat. Contul este păstrat la biblioteca Societății Anticarilor din Londra. Ar fi de dorit ca lucrarea de față să-l îndemne pe un erudit englez să caute soluția acestei mici probleme pe care am semnalat-o.
3. Cf. J. C. Davies, *The baronial opposition to Edward II*, Cambridge, 1918, p. 109.

cu siguranță, și mulți scoțieni. În această țară cîndva răzvrătită, mulți începeau să-l recunoască pe Plantagenet ca rege legitim: ei implorau minuni din partea lui.

Regii Franței și ai Angliei pretindeau în aceeași măsură că au puterea de a vindeca. Or, regele Angliei poseda și el pe continent pămînturi intrate în posesia sa ca feude primite de la regele Franței. Către care dintre cei doi taumaturgi rivali se îndreptau scrofuloșii, în regiunile pe jumătate franceze și pe jumătate engleze? Posedăm contul foarte amănunțit al tratamentelor operate de Eduard I în timpul unei călătorii întreprinse în statele sale din Acvitania, în vremea primei părți a celui de al 17-lea an al domniei: cu acel prilej, a atins cîțiva bolnavi, la Condom, Condat lîngă Libournes, și în alte locuri, însă foarte puțini: 124 în aproximativ șapte luni. Întors în Anglia, după 12 august, în ceva mai mult de trei luni, avea să vadă venind la el 395¹. Pe cît se pare, printre locuitorii din regiunea Bordeaux sau printre gasconi prestigiul seniorului feudei dăuna celui al vasalului. De altfel, vom avea prilejul să constatăm mai încolo că, într-adevăr, chiar la Bordeaux, oamenii nu se fereau să-și caute sănătatea la Capețian.

Situația a trebuit să se schimbe cînd Plantagenetii și-au luat titlul de regi ai Franței. În 1297, ajungînd în Flandra, Eduard I a încetat din acel moment să mai vindece; cauza e că în această țară franceză cu numele și, în orice caz, fără nici o legătură cu coroana engleză, el nu era decît un suveran străin². Dar să ajungem la Eduard al III-lea. Ne amintim că situația recapitulativă a cheltuielilor Palatului său, pentru perioada dintre 12 iulie 1338 și 27 mai 1340, cuprinde 885 bolnavi binecuvîntați. Or, în aceste 22 luni, Eduard n-a stat în Anglia, în două rînduri, decît mai puțin de patru luni³; tot restul timpului și l-a petrecut dincolo de Canalul Mîneei, ocupat cu războiul împotriva lui Filip de Valois, ori să negocieze cu seniorii și cu burghezii din Țările de Jos. El a străbătut în special Flandra și regiunile pur franceze din Nord; într-un cuvînt, n-a părăsit deloc teritoriul regatului Capețian, pe care-l revendica în chip de moștenire. Ne vine greu să credem că cei 885 bolnavi atinși de miracol trebuie puși toți pe seama unui răstimp mai mic de patru luni, ori că au aparținut toți suitei imediate a monarhului; e probabil că majoritatea erau oameni de pe continent. Principele care, la 26 ianuarie 1340, primea, ca rege al Franței, omagiul locuitorilor din Gand, își putea exercita desigur minunata lui putere pe pămîntul Franței.

Conturile engleze ne-au adus pe pămîntul nostru. Să rămînem aci și, întorcîndu-ne cu cîțiva ani înapoi, pînă la o epocă în care legitimitatea Capețienilor nu era contestată, să luăm în atenție tăblițele de ceară care serveau drept registre de cheltuieli casierilor Palatului, sub Filip cel Frumos. Cele care se referă (așa cum ne-au fost păstrate), pe de o parte, la perioada 18 ianuarie-28 iunie 1307, pe de alta, la aceea dintre 1 iulie și 30

1. Registrul de milostenii, E. A. 352,18. Între 29 iunie și 1 iulie, Eduard a trecut în Poitou; a debarcat la Dover, la 12 august; între timp, a stat sau a călătorit în regatul Franței, în afara feudei sale acvitane și, bineînțeles, n-a atins pe nimeni. E drept că între 29 iulie și 4 august, cel puțin, a stat în micul comitat Ponthieu (la vărsarea fluviului Somme) care îi aparținea; se pare că aci nu și-a exercitat puterea. Ultima atingere pe continent se referă la săptămîna care s-a încheiat la 14 august (anvelopa 4).
2. Cf. pentru călătoria din 1289 în Franța, în afara Acvitaniei, și nota precedentă.
3. Eduard al III-lea a debarcat la Anvers, la 16 iulie 1338; a părăsit continentul la 20 februarie 1340: T. F. Tout în W. Hunt și Reginald L. Poole, *The political history of England*, III, pp. 335 și 344. Informațiile din *Itinéraires d'Eduard III d'Angleterre pendant ses expéditions en France*, date de Jean Lemoine ca apendice la ediția sa din *Chronique* a lui Richard Lescot (*Soc. de l'hist. de France*), sînt cu totul insuficiente.

decembrie 1308, au fost ținute de Renaud de Roye. Personajul acesta era un funcționar meticulos: fără să se mulțumească doar să arate foarte precis destinația sumelor înmânate persoanelor „suferind de boala regală” – și să le confunde, ca înaintașii săi, printre celelalte milostenii – el s-a silit să noteze de fiecare dată numele și locul de baștină al bolnavului: informații înfinit prețioase pentru un istoric, deși cu excepția abatelui Lebeuf¹, nimeni nu pare să-și fi dat seama de interesul lor. Ne amintim că, pe atunci, nu toți scrofuloșii primeau bani: aveau dreptul numai cei sosiți de departe. Tăblițele de la Palatul francez nu ne îngăduie deci să stabilim o statistică completă, analogă celor oferite de documentele engleze. Însă datorită geniului chițibușar al lui Renaud de Roye, ele reînvie cu mai mult relief chipurile celor atinși de miracol².

În general, condiția socială a indivizilor atinși nu este specificată. Cu toate acestea, se poate constata, fără mare greutate, că în mulțimea suferindă care venea la rege erau reprezentate toate clasele. Cu siguranță, acea *demoiselle* Jeanne de la Tour care, la 12 mai 1307, la Poitiers, după ce fusese atinsă cu mîna, primise 60 de gologani (*sous*) din mîna portarului Vivien, era o doamnă nobilă³. Nici călugării nu se temeau să recurgă la terapeutul regal; numai în anii 1307-1308, cam în douăsprezece luni, și doar drintre străinii sau francezii originari din provinciile îndepărtate, au venit un augustin, doi frați minoriți și o cordelieră⁴.

În mod obișnuit, nu avem numele bolnavilor ce locuiau în vecinătatea curții – în anii 1307 și 1308, cînd Filip cel Frumos n-a depășit spre sud orașul Poitiers, locuind în regiunile din nord – fiindcă, în principiu, ei nu primeau milostenii. Totuși, Normandia cu Elbeuf, Artois cu Montreuil-sur-Mer, Champagne cu Hans în apropiere de Sainte-Menehould apar, în mod excepțional, printre locurile de origine consemnate de Renaud de Roye. Fără îndoială, Agnès d'Elbeuf, Gilette la Châtelaîne de Montreuil, Marguerite de Hans erau niște biete femei cărora nu li s-au putut refuza cîteva gologani⁵. Mențiunile care se referă la ținuturi mai depărtate prezintă un interes deosebit de viu. Înțelegem din ele că virtutea taumaturgică a Capețianului avea adepți în provinciile din Centru – atît de separate de tot Vestul – în regiunea Toulouse, atașată de foarte puțină vreme la unitatea franceză, în Bigorre, vale îndepărtată din Pirinei, ocupată de rege de mai puțin de douăzeci de ani, pe pămînturile marilor vasali, în Burgundia, în Bretania care era mai mult decît pe jumătate independentă, la Montpellier, ce se supunea regelui din Majorca, și la Bordeaux, capitala continentală a Plantagenetului⁶.

1. *Mémoire touchant l'usage d'écrire sur des tablettes de cire*; *Mém. Acad. Inscriptions*, XX (1753), p. 307: „on y marquoit le nom, la qualité et le pays des personnes auxquelles elles [les aumônes] se faisoient: *ce qui mérite d'être observé dans le détail*”.

2. Tăblițele lui Renaud de Roye sînt publicate în *Recueil des Historiens de France*, XXII, pp. 545 la 565; referirile ce vor urma trimit la paginile acestui volum. Tăblițele sînt greu lizibile și, pentru unele articole relative la atingere, mențiunea locului de origine n-a putut fi citită de editori; mai jos, nu vom ține cont de aceste articole. Am confruntat ediția cu copia veche a tăblițelor din 1307, conținută în ms. la Bibl. Nat. latin 9026.

3. 554d.: „Domicella Johanna de Torre, patiens morbum regium, ibi tunc, LX s. per Vivianum”. Pentru funcțiile lui Vivien cf. *ibid.* 511j, 538f, 543e.

4. 560k; 557h; 553k.

5. 558b; 559b; 558b.

6. La Souterraine (Creuse): 557e; La Marche (?), 557h.; Toulouse și Toulousain: 554c, 558g, 558l.; Bigorre: 561a; Bourgogne: 558l; Nantes: 557c; Guincamp: 557c;

Să reflectăm un minut asupra acestor fapte. Ne aflăm în 1307 și 1308: ani tragici, în cursul cărora nevoile stringente de bani vor prăbuși monarhia capețiană în scandaloasa afacere a Templierilor. Fără nici o îndoială că fiscalitatea regală începe să apese cu o greutate aproape de nesuportat asupra poporului. Ce are a face? Din toate colțurile regatului, bolnavii se îndreaptă spre regele Franței. Când la Guingamp, în plină Bretonie de limbă bretonă, ori în satele din împrejurimile orașului Toulouse, teritoriu languedoc, veche țară albigenză, niște bieți oameni se simt atinși de scrofulă, ei își iau bățul de drumeție și, pe căi anevoioase, uneori chiar primejdioase, ajung la castelele din Ile-de-France sau de pe valea Loirei, unde trăiește suveranul lor: vin la el să-i ceară o minune. La 13 decembrie 1307, în plină iarnă, pe când curtea se afla la Nemours, pe malul râului Loing, a sosit un bărbat numit Guilhelm. Punctul său de plecare era Hauban, în Bigorre, pe terasele ce domină Adour-ul superior; făcuse acest lung drum ca să capete îndurarea de a fi atins cu mîna¹. Tot ce ne spun operele literare despre regalitate, prestigiul și rolul său sacru are oare atîta elocvență cît povestea acestui umil fidel?

Locuitorii din Languedoc, Bordeaux, Bretonia, oricît de departe ar fi trăit de Paris, erau la urma urmelor francezi: ei își nădăjduiau vindecarea de la regele lor. La fel și scoțienii binecuvîntați de Eduard I (căruia i se alăturaseră), flamanzii binecuvîntați de Eduard al III-lea – după părerea lor, moștenitor autentic al coroanei franceze – nu așteptau o minune din partea acestor monarhi decît pentru că-i considerau stăpînii lor legitimi. În cortegiul îndurerat ce se aduna în jurul principilor taumaturgi, puteau fi văzuți apărînd și străini propriu-ziși, de pe ambele maluri ale Canalului Mîneei? Bradwardine relatează că spre suveranul său „mulțimile se năpusteau din Anglia, din Germania, din Franța, de pretutindeni”². Conturile engleze, oferind cifre, nu permit să i se verifice afirmația; se pare însă că trebuie să acordăm oarecare încredere acestui capelan regal; înseși funcțiile sale îl chemau să-și secondeze stăpînul în îndeplinirea miraculosului rit; în plus, l-am găsit pînă acum mereu exact în spusele sale. Printre miile de oameni care au cerut să fie atinși de Plantageneti, s-au aflat fără îndoială și unii care nu erau supușii lor. În ce-i privește pe Capețieni, tăblițele de la Palat, din timpul lui Filip cel Frumos, ne dau o vie imagine despre reputația lor europeană.

Mai întîi, teritoriile Imperiului. De-a lungul întregii frontiere de est a Franței, se întindea o fișie de teren, de la nord spre sud – vechiul lot al lui Lothar, în împărțelile carolingiene – depinzînd cu numele de suveranul

Montpellier: 558c; Bordeaux: 553k. Pentru situația politică sau feudală a acestor regiuni sau orașe, va fi suficient să trimitem o dată pentru totdeauna la Aug. Longnon, *La formation de l'unité française*, 1922. Suma vărsată surorii Agnès, cordelieră din Bordeaux, este anormal de ridicată: 12 livre, cifră ce nu se mai regăsește decît pentru fiecare dintre cei patru lombarzi și navarrezii, sosiți cu puțin înainte de a fi atinși (553j.). Să fi ținut poate guvernul regal să-i atragă cu momeala unei frumoase milostenii pe bolnavii supuși regelui Angliei? (Cf. mai jos, pp. 217-218, pentru politica urmată față de spanioli, în secolul al XVI-lea).

1. 561a: „Guillelmus de Alba in Bigorra, paciens morbum regis, ibi tunc XX s. per Petrum de Carnoto”. Identificarea numelui *Alba* cu Hauban (Hautes-Pyrénées, cant. Bagnères-de-Bigorre) nu e conjecturală; de altminteri, puțin interesează, de vreme ce localizarea regională este dată în mod sigur de cuvîntul *Bigorra*.
2. *Supra*, p. 71, n. 4. În 1344 – data tratatului lui Bradwardine – francezii puteau trece în ochii unui partizan loial al Plantagenetilor drept supușii lui Eduard al III-lea; germanii rămîneau însă niște străini incontestabili.

german, dar pe care, de fapt, influența franceză îl disputa încă de pe atunci imperialilor. Filip cel Frumos, în special, a fost foarte activ în acele ținuturi. „Politica sa de expansiune” a fost descrisă¹ deseori; dar de obicei nu se reține din ea decât ceea ce semnalează cronicile sau documentele diplomației: tratate cu orașele ori cu seniorii, proceduri judiciare, convenții de drept feudal. Ne-ar plăcea totuși să pătrundem mai în adâncul lucrurilor; am vrea să descoperim ce gîndeau mulțimile despre regele florilor de crin, în acele regiuni unde puterea capețiană se insinua puțin cîte puțin. Dar cum să izbutim acest lucru? Mulțumită lui Renaud de Roye, știm măcar că, ocazional, oamenii se îndreptau spre el ca spre un făcător de miracole. În Lorena, mai ales în orașul Metz, ai cărui episcopi văzuseră în anii din urmă cum guvernul francez caută să se alieze cu ei, se credea în eficacitatea atingerii. Se credea mai ales la sud, la Lausanne în Savoia și în provensalul Tarascon, pe malurile Ronului².

Aceeași credință înflorea chiar și mai departe, în țări cu adevărat străine: dincolo de Pirinei, nu numai în micul regat al Navarrei adus de regina Franței drept zestre soțului său, ci și în Spania propriu-zisă; mai ales dincolo de Alpi. Numai în anii 1307 și 1308, regele a văzut apropiindu-se de dînsul cel puțin șaisprezece italieni: lombarzi – îndeosebi din Milano, Parma și Piacenza – Giovanni din Verona, patru venețieni, un toscan, locuitori din Romagna, o femeie din Urbino, un *frate* din împrejurimile Perugiei³. Ne aflăm cam în epoca în care Dante scria despre dinastia capețiană că „buruiana” își întindea umbra peste tot⁴. Această monarhie invadatoare avea numeroase arme: printre altele, miracolul. Ce propagandiști admirabili trebuie să fi fost, de pildă, fratele Gregorio din ordinul Augustinilor, în mănăstirea sa din Umbria, sau doamna Chiara, în Bologna „cea Grasă”, patria sa, dacă din întîmplare, după ce-au fost atinși, bolnavii aceștia s-au văzut vindecați⁵!

Politica ecleziastică a lui Filip cel Frumos a părut uneori un fel de paradox istoric. Principele acesta, care a dat o lovitură atît de grea papalității, era fără îndoială un om profund religios, un habotnic; aproape un ascet⁶. Nu avea nimic dintr-un Frederic al II-lea de Hohenstaufen. Cum să-i explicăm atitudinea? În realitate, enigma nu este, poate, atît de greu de rezolvat, pe cît s-ar presupune la prima vedere. Lumea uită prea ușor cine

1. Este chiar titlul cărții binecunoscute a lui F. Kern, *Die Anfänge der französischen Ausdehnungspolitik bis zum Jahr 1308*, Tübingen 1910.
2. Metz: 558b; Lorraine: 553k; Lausanne: 554d; Savoie: 551g; Tarascon: 554b. Despre Metz și diplomația capețiană, cf. Kern, loc. cit. pp. 172 și 144. De reținut că sumele date străinilor, chiar dacă uneori sînt destul de ridicate, ele pot să și coboare, în alte cazuri, pînă la 20 de sous, cifră minimă și fără îndoială normală pentru milosteniile făcute cu ocazia atingerii.
3. Navarre: 552c, 553j, 554a; Spania: 553m, 554c, 559c („Maria de Garda in Esturia, pociens morbum regis,... apud Longum Pontem”); Lombardia: 553j. și lat. 9026, p. 13 a tăblițelor: „... de Lombardia pociens morbum regium” (omis în ediție); Milano: 560a; Parma: 551h; Piacenza: 560f; *Johannes de Verona*, 558d; Veneția: 553f; Romagna: 558h, 560h; Bologna: 553m; Toscana: 554c; Urbino: 557k; „Gando” lingă Perugia: 560k.
4. *Purg.*, XX, 43 și urm.
5. 560k: „Frater Gregorius de Gando prope Perusium, ordinis sancti Augustini, pociens morbum regis...”; 553m: „Clara de Bononia Crassa et Maria de Hispania, patientes morbum regium...” (virgula plasată de editor între *Bononia* și *Crassa* trebuie, bineînțeles, suprimată).
6. Cf. Ives de Saint Denis, *Histor. de France*, XXI, pp. 202 și 205; Wenck, *Philipp der Schöne*, p. 67, n. 2.

a fost Bonifaciu al VIII-lea. Acest papă de o legitimitate mediocră, care nu-și datora tiara decât „marelui refuz” al predecesorului său (trebuie să înțelegem aci: unei abdicări obținute în împrejurări suspecte și de valoare îndoielnică), acest persecutor al oamenilor Bisericii, părea un obiect de scandal multor creștini adevărați. A fost nevoie de Sciarra Colonna și de Nogaret ca să-l transforme în martir. Oricum ar sta lucrurile, rămîne pentru noi ceva obscur în starea sufletească a foarte cucernicului monarh care a autorizat sau a pus să se comită, și apoi a acoperit cu numele său, atentatul acela de neuitat; ce să mai spunem despre mentalitatea servitorilor lui, cei mai mulți buni catolici, care au fost aproape totdeauna socotiți și mai neîndurători decât el? Studiul atingerii scrofulor aruncă poate oarecare lumină asupra acestei probleme psihologice. Într-un memoriu justificativ, compus în 1310, Nogaret și Plaisians încheiau un lung elogiu al regelui lor cu aceste cuvinte, care alcătuiesc oarecum punctul culminant al mesajului: „Dumnezeu înfăptuiește prin mîinile lui minuni evidente în favoarea bolnavilor”¹. Să nu luăm această frază drept o arguție deșartă de avocat. Pentru contemporani, ea exprima un fapt incontestabil, din care decurgea un întreg fel de a simți. Aceeași speranță care-i arunca pe pelerini pe drumurile marilor sanctuare, îndemna spre Capețian mulțimi însetate de vindecare. Perugia și Urbino, orașe aparținînd, cel puțin teoretic, de patrimoniul Sfîntului Petru, îi trimiteau încă scrofuloșii în 1308 – data merită să ne oprim asupra ei – la cinci ani după Anagni. Instrument ales al grației cerești, medic miraculos, implorat în aproape toată lumea catolică, întocmai ca un sfînt, regele Franței nu era nici în ochii supușilor, nici în ai săi proprii, un simplu suveran temporal; era într-însul prea multă divinitate pentru ca să se creadă obligat să-și plece capul în fața Romei. Cine va ști vreodată ce orgoliu ascuns putea hrăni, în inima lui Filip cel Frumos, conștiința puterii sale taumaturgice? Sau ce îmbărbătare au căpătat fidelii săi, în ceasurile grele, din spectacolul bolnavilor de toate națiile îngrămădiți la ușa lui?

A doua jumătate a secolului al XIV-lea și aproape întreg secolul al XV-lea au fost de asemenea o perioadă de criză, pentru monarhia franceză mai întîi, apoi și pentru cea engleză. În Franța, rivalitatea celor din familia de Valois cu Plantagenetii, invazia străină, dezordinile politice și sociale de toate felurile, iar în Anglia, revoluțiile dinastice și războiul civil, au zguduit armătura statului. În asemenea tulburare, să fi rămas credința în miracolul regal absolut intactă? Ne-ar plăcea s-o știm. Din păcate, informațiile precise ne lipsesc. Conturile franceze au dispărut. Registrele Palatului englez s-au păstrat, în parte; zadarnic le-am consulta însă cu privire la subiectul care ne preocupă; ele nu mai dau pentru această perioadă, cum făcuseră mai înainte, suma milosteniilor împărțite scrofuloșilor. S-a dorit să se vadă uneori, în tăcerea lor, dovada că regii încetaseră să mai îndeplinească gestul vindecător sau, cel puțin, că nu-l mai făceau cu aceeași frecvență ca mai înainte. După mine, este foarte greșit. Tăcerea se explică mai simplu, printr-o modificare a înscrisurilor: preotul binefăcător continua, fără îndoială, ca și în trecut, să dea bolnavilor bani; dar în jurnalul de cheltuieli, aceste plăți făcute de el erau confundate, la un singur articol, cu celelalte vărsăminte. Avem cifra globală a milosteniilor regale; detaliul lor ne scapă. În plus, nu

1. P. Dupuy, *Histoire du differend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel*, in 4°, 1655, p. 519: „apertaque miracula Deus infirmis, Deus per manus eius ministrat”. Asupra datei memoriului, cf. R. Holtzmann, *Wilhelm von Nogaret*, Freiburg im Br., 1890, p. 200; Georges Lizerand, *Clément V et Philippe IV le Bel* (teză de Litere, la Paris), 1910, p. 209.

ne-am putea îndoi că, în Anglia ca și în Franța, în timpul Războiului de o sută de ani și al Războiului celor Două Roze, regii au continuat să atingă scrofulile; texte destul de numeroase și de diverse feluri – cronici, lucrări de medicină sau de polemică politică – ne asigură de acest lucru¹; dar ele nu ne permit să măsurăm popularitatea ritului.

Pare greu de admis totuși ca lupta dintre diferitele ramuri ale familiei regale, al cărei teatru a fost Anglia, să nu fi tulburat întrucîtva sentimentul popular. În fapt, nici nu sîntem reduși, în această privință, la conjecturi. Marele jurist Sir John Fortescue, un partizan al lui Henric al VI-lea, și-a luat sarcina să ne dea o dovadă izbitoare despre această neorînduială. Exilat în Scoția, în cursul anilor 1461-1463, el a scris cu acest prilej, în favoarea stăpînului său, diferite tratate, pe care le mai avem încă. El îi neagă lui Eduard al IV-lea, pe atunci stăpînul tronului, virtutea taumaturgică. După opinia sa, numai Henric al VI-lea o deține: „în atingere cu mîinile sale foarte curate... mai vedem chiar și astăzi bolnavi suferind de boala regală, chiar și dintre acei pentru a căror soartă medicii au ajuns la disperare, recăpătîndu-și prin intervenție divină sănătatea atît de dorită; prin aceasta, Atotputernicul este lăudat, căci din grația divină decurge grația sănătății, martorii acestor fapte fiind fortificați în credința lor față de rege iar neîndoielnicul titlu al acestui monarh se află întărit cu aprobarea lui Dumnezeu”². Astfel, cei din casa de Lancaster refuzau principiilor de York darul miracolului. Nici o îndoială că adversarii lor politici procedau la fel. Fiecare tabără încerca să discrediteze ritul practicat în tabăra adversă. Cum să nu se fi răsfrînt ceva din această discreditare asupra ritului în general? Regele legitim, gîndea lumea, putea vindeca; dar cine era regele legitim? Nesiguranța în legătură cu această chestiune delicată nu se putea să nu secătuiască întrucîtva valul de bolnavi, altădată atît de zeloși în zilele atingerii. Așa cum am văzut mai sus, n-am putea da dovezi numerice hotărîtoare privind această scădere a credinței; avem totuși un indiciu; iată-l.

La puțin timp după Războiul celor Două Roze, vedem reapărînd, în conturile lui Henric al VII-lea și Henric al VIII-lea, anumite mențiuni referitoare la atingere. Ele sînt rare; după toate probabilitățile, cauza e că sînt incomplete. Majoritatea bolnavilor erau plătiți, fără îndoială, din bugetul

1. Textul lui Fortescue e citat mai jos, n. 2; textele medicale, p. 83; texte diverse (teologie, filosofie, politică...), pp. 95 și urm.

2. *De titulo Edwardi comitis Marchie*, c. X, în *The works of Sir John Fortescue... now first collected by Th. Lord Clermont*, – alcătuiind volumul I din *Sir John Fortescue, knight, his life, works and family history*, in 4°, Londra 1869 („printed for private distribution”; un exemplar la Muzeul Britanic), p. 70: „virtute cuius debita sibi unctionis per mundissimorum suarum mauum contactum labe aliquā utpote sanguine homicidii et fame luxuriae incontaminatarum, languentes morbo regio, de quibus medici expertissimi desperarunt, usque in hodiernum diem optatam Domino conferente recipiunt sospitatem ad Dei omnipotentis laudem, de cuius gratia venit gratia sanitatum, ad videndum et assistentium fidelitatis ad ipsum regem constantiam, et sui indubitissimi tituli, Domino approbante, confirmationem”. Pentru urmarea acestui pasaj, a se vedea mai jos, p. 155. Cf. de același autor, o altă scriere din aceeași epocă, *Defensio juris domus Lancastriae* (ed. Clermont, p. 508; pasaj publicat, de asemenea, de Freind, *The history of Physick*, ed. a 5-a, II, 1758, p. [32] și Crawford, *King's Evil*, p. 45 (cf. mai jos, p. 125, n. 1). Fortescue consideră aci vindecarea scrofuloșilor printre darurile regale refuzate reginelor. Pasajul din *Defensio* se regăsește tradus aproape textual într-un al treilea tratat, tot din aceeași epocă: *Of the title of House of York* (ed. Clermont, p. 498; Crawford, loc. cit. p. 46). Asupra vieții lui Fortescue și a cronologiei lucrărilor sale, a se vedea Ch. Plummer, *Introduction* la ediția sa a tratatului *On the governance of England*, Oxford, 1885.

general de milostenii, ale cărui amănunte continuă să ne scape: nu cunoaștem decât unele plăți făcute, în mod excepțional, de persoane străine de serviciul regulat al operelor regale de caritate și trecute, din acest motiv, în registrele de casă ale Palatului, păstrate, în parte, pînă la noi. Pentru epoca primilor Tudori, ca și pentru perioada imediat precedentă, trebuie să renunțăm să mai întocmim statistici anuale, comparabile cu cele furnizate de domniile lui Eduard I, al II-lea și al III-lea. În schimb, trebuie să înșirăm adunări, să examinăm separat, în conturile lui Henric al VII-lea, diferitele articole privind „vindecările”. Cei atinși de miracol primesc fiecare, în chip uniform, 6 șilingi și 8 dinari. În vremea celor trei Eduard, cum am avut mai înainte ocazia să remarc, suma era și ea fixă, dar mult mai puțin ridicată: 1 dinar. Bineînțeles, diferența valorilor nu se poate stabili printr-o simplă comparație numerică; nu ajută la nimic să observăm că 6 șilingi și 8 dinari fac 80 dinari, pentru că sub numele de dinar era desemnată, în vremea lui Henric al VII-lea, o cantitate de metal prețios cu mult mai mică decât la sfîrșitul secolului al XIII-lea, de exemplu. Scăderea constantă a monedelor este unul din faptele fundamentale ale istoriei economice din Evului Mediu. Nu ne-am putea îndoi totuși că milostenia lui Henric al VII-lea era cu mult superioară celor cu care se mulțumeau pacienții lui Eduard I sau chiar ai lui Eduard al III-lea. Sub acest din urmă principe, un dinar era o mică piesă de argint, cîntărind ceva mai puțin de 1,5 grame¹. Sub Henric al VII-lea și în timpul primilor ani ai domniei lui Henric al VIII-lea, 6 șilingi și 8 dinari reprezentau o piesă de aur cu o greutate puțin mai mare de 5 grame²; i se spunea *angel*, fiindcă purta efigia sfîntului arhanghel Mihail. *Angelul* era, în principiu, sub Tudori, unitatea destinată atingerii, el avea să continue să joace acest rol sub Stuarti. Valoarea sa ca monedă curentă varia, ca și aceea a celorlalte monede, după placul politicii financiare. În 1526, Henric al VIII-lea a fixat-o la 7 șilingi și 6 dinari³; aceasta însemna „slăbirea” monedei; dar bolnavii n-au avut de suferit de pe urma acestei operațiuni; ei au primit de aci înainte exact 7 șilingi și 8 dinari; trebuie să înțelegem că s-a continuat să li se dea aceeași monedă de aur ca și în trecut: într-atît părea de necesar să nu fie frustrați de o anumită cantitate – mereu aproximativ fixă – din prețiosul metal. Cît despre puterea de cumpărare a numerarului, în diferite epoci, ea nu poate fi măsurată exact, în stadiul actual al științei. Știm totuși că înainte de Ciuma Neagră, un dinar forma salariul zilnic normal al unui om care întorcea finul, adică al unui lucrător destul de prost plătit; la începutul secolului al XVI-lea, *angelul* constituia, pentru un medic renumit, prețul obișnuit al unei consultații; contrastul e vizibil⁴. În rezumat, de la Eduard

1. Exact 22 granule și 2 9, cel puțin pînă la al 18-lea an al domniei; granula este egală cu 0,0648 grame. Mai tîrziu, dinarul a coborît progresiv pînă la 18 granule: E. Hawkins, *The silver coins of England*, ed. a 3-a (revăzută de R.L. Kenyon), Londra 1887, p. 207.
2. Exact 80 granule: R. L. Kenyon, *The gold coins of England*, Londra 1884, p. 89. Greutatea e dată pentru Henric al VIII-lea; dar ea era probabil aproximativ aceeași sub Henric al VII-lea. Pentru tot ce privește istoria monetară a atingerii sub Tudori, Farquhar, *Royal Charities*, I.
3. Farquhar, I, p. 84. Simplific puțin zicînd „aceeași monedă de aur”, fiindcă titlul monedei a variat în acel moment și avea să mai varieze ulterior, dar acest lucru nu ne prea interesează aici.
4. Pentru dinar, *Statute of Labourers* din 1350, *Statutes*, I, p. 311: „et que nul preigne en temps de sarcler – ou feyns faire for que j. d. le jor”; cred că trebuie să traduc *feyns faire* prin „a întoarce finul”, din cauza apropierii sale de *sarcler* [= a plivi] și mai cu seamă pentru că, la articolele următoare, este prevăzut salariul coșaiilor de pajiști; în chip firesc, e mai ridicat, 5d. pentru un acru sau 5d. ziua. Pentru *angel*, Farquhar, I, p. 73.

al III-lea la Henric al VII-lea, milostenia pentru scrofuloși a trecut de la argint la aur și totodată valoarea sa economică a crescut puternic. Când s-a produs schimbarea? Sub Henric al VII-lea sau înaintea lui? Dintr-o dată ori pe etape? Nu știm. Eduard al IV-lea pare să fi fost primul rege care a bătut *angeli*; dar îi întrebuița oare deja la necesitățile ritului de vindecare? Nimic nu ne îngăduie s-o afirmăm. Ceva este totuși sigur: transformarea aceasta curioasă, care ajunge să facă din milostenia dată bolnavilor o adevărată primă, o capcană întinsă celor care ar fi ezitat să se lase atinși, a avut loc într-o perioadă de criză, când principii rivali, care-și disputau coroana, își negau unii altora dreptul la miracol. Simplă coincidență? Ne vine greu s-o credem. Fiecare pretendent a urmărit probabil să-și atragă, prin orice mijloace, scrofuloșii care-și căutau vindecarea; căci nu exista – ca să vorbim la fel ca Fortescue – o „confirmare” mai strălucită a unui „titlu”, fie și „neîndoielnic”, decât darul taumaturgic. În Franța, unde lumea n-a fost martora unor asemenea lupte, suma dată beneficiarilor atingerii a rămas destul de scăzută: era, sub Ludovic al XII-lea și sub Francisc I, de doi sous bătuți la Tours, cifră ce echivalează cu două piese foarte mici de argint¹. N-ar trebui să vedem oare în creșterea uimitoare a milosteniei engleze efectul unei supralicitări între casele rivale?

Oricum ar fi, credința în miracolul regal a supraviețuit victorios agitațiilor politice. Vom vedea îndată din ce elemente psihologice profunde și-a luat forța de a rezista. Însă în epoca la care am ajuns, ea avea și alți susținători decât niște tendințe de spirit pe jumătate inconștiente: știința medicală, teologia, filosofia politică o acaparaseră, dându-i confirmarea cuvîntului scris. Să-i vedem la lucru pe cei ce fac cărți și în primul rînd pe medici.

3. Atingerea scrofulelor în literatura medicală a Evului Mediu

Se pare că vreme îndelungată scriitorii medicali s-au ferit de orice aluzie la puterea taumaturgică a regilor. Într-adevăr, o mare parte dintre ei se mărgineau să copie ori să comenteze, mai mult sau mai puțin servil, fie pe antici, fie pe arabi; în bună parte, tăcerea lor se explică foarte firesc prin aceea a modelelor lor. Dar ea mai are, după toate aparențele, și un alt motiv, pe care-l vom descoperi ușor cînd vom vedea în ce moment a fost ruptă mai întîi această tăcere.

Un *Tratat de Medicină* (*Compendium Medicinae*), care s-a bucurat în Evul Mediu de o anumită celebritate, ne-a parvenit sub numele lui Gilbert Englezul (*Gilbertus Anglicus*). Nu știm nimic sigur despre acest personaj; porecla lui arată că era legat într-un fel oarecare de Anglia: prin naționalitate? prin originile lui de familie? printr-o ședere acolo? cum am putea spune? Cît despre data cînd a fost compus tratatul, o putem fixa, fără teama de a greși, în prima jumătate a secolului al XIII-lea; nici o altă precizare nu ne este permisă. Lucrarea aceasta destul de misterioasă este, pe cît cunosc, prima din genul său în care este vorba de atingerea cu mîna. Într-adevăr, în cartea de al III-a, citim aceste cuvinte: „scrofulule... denumite și boala regală, pentru că regii le vindecă”². Simplă aluzie, cum se vede, făcută oarecum în

1. Mai jos, p. 216, n. 3. Sub Ludovic al XII-lea, în virtutea ordonanței din 19 noiembrie 1507, marele argint care valora 12 d. t. cîntărea ceva mai puțin de 2,85 grame; la fel și sub Francisc I, pînă în 1519; de la 1519 la 1539, acest argint (12 d. t.), va cîntări ceva mai puțin de 2,66 gr.; de la 1540 la 1547, moneda numită „douzain” [=duzinul] (de asemenea 12 d. t.) va avea ceva mai mult de 2,68 grame. Cf. A. Blanchet și A. Dieudonné, *Manuel de numismatique française*, II, pp. 308 și 314.

2. Ed. din Lyon, in 4°, 1510, la capitolul *De scrophulis et glandulis*: „et vocantur scrophule... et etiam morbus regis quia reges hunc morbum curant”. Temîndu-mă

treacă și care privește mai curînd o deprindere de vorbire decît un mod de tratament recomandat expres de autor. Scriitorii care au dat cu adevărat drept de cetățenie în știință miracolului regal au fost francezi și erau supușii lui Filip cel Frumos: Bernard de Gourdon¹, cei patru maeștri anonimi care au glosat tratatele chirurgicale ale lui Roger și Roland din Parma², în sfîrșit, Henri de Mondeville, chirurgul regelui, atît de mîndru că află în stăpînul său un confrate: „Întocmai cum”, exclamă el naiv, „Mîntuitorul nostru, Domnul Isus Hristos, exercitînd chirurgia cu mîinile lui a vrut să-i cîntească pe chirurghi, la fel și întru tocmai, serenisimul nostru suveran, regele Franței, îi cîntește pe ei și situația lor, vindecînd scrofulele prin simplă atingere”³.

Nu toată lumea împărtășea acest entuziasm. Către 1325, trăia la Ypres un chirurg, maestrul Jean, care ne-a lăsat un tratat despre arta sa; luase poziție în luptele politice ce sfîșiau pe atunci Flandra, situîndu-se printre adversarii florilor de crin; de unde, fără îndoială, și scepticismul manifestat de el față de darul taumaturgic atribuit de opinia medicală franceză Capetienilor. „Vi se va spune acum”, scrie el, „că mulți oameni cred că Dumnezeu i-a dat

ca nu cumva această frază să fi fost interpolată tardiv, am ținut să mă refer la unul dintre manuscrisele vechi ale acestui *Compendium*, ms. 173 de la biblioteca din Vendôme, care e din secolul al XIII-lea; fraza există într-adevăr acolo (fol. 122a). În ce privește data tratatului, ea se stabilește după cum urmează: Gilbert menționează în legătură cu bolile de ochi „collirium quod feci Bertranno filio domini H. de Jubileo” (ms. de la Vendôme, fol. 94b; p. 137 a ed. de la Lyon). Familia Giblet (Djebail) era una din marile familii senioriale din Țara Sfîntă; i se va găsi genealogia în Du Cange, *Les familles d'Outremer*, ed. E. G. Rey (*Doc. inéd.*), 1869, p. 325; nu poate fi vorba aci decît de Bertrand al II-lea, fiul lui Hugo. Bertrand a participat la cruciada din 1217 și a figurat chiar în același an ca martor la un asemenea act; Hugo a murit după 1232. Pasajul acesta a fost semnalat de Littré, *Histoire littéraire*, XXI, p. 394. Dl. J.F. Payne, *English Medicine in the Anglo-Norman Period* (*British Medical Journal*, 1904, II, p. 1283) îl respinge ca pe o interpolare. Doar un studiu aprofundat al manuscriselor ar permite să se rezolve definitiv chestiunea; trebuie să atrag atenția că manuscrisul de la Vendôme cuprinde textul litigios. Dl. Payne datează de altfel activitatea lui Gilbert în jurul anului 1200; el acceptă tradiția – atestată pentru prima oară în secolul al XVII-lea – potrivit căreia Gilbert ar fi fost medicul arhiepiscopului de Canterbury, Hubert Walter; dar ce încredere să acordăm unui „se zice” atît de tardiv, pe care nu-l sprijină nici o referință la un text vechi? N-am putut vedea H.E. Handerson, *Gilbertus Anglicus (published posthumously for private distribution by the Cleveland Medical Library Assoc.)*, Cleveland, Ohio, 1918, pe care o semnalează Lynn Thorndike, *A history of magic and experimental science*, II, Londra 1923, p. 478, n. 1; notița lui Thorndike asupra lui Gilbert nu aduce nici o precizare la problema datei.

1. *Lilium Medicinae*, ed. din 1550, partea I, p. 85; *Lilium* a fost scris în jurul anului 1305.
2. *Collectio Salernitana*, II, Napoli 1853, p. 597; atribuirea unor autori francezi este verosimilă, dar nu sigur: cf. Gurlt, *Gesch. des Chirurgie*, I, p. 703.
3. J.L. Pagel, *Leben und Leistungen des Heinrich von Mondeville, Theil I, Die Chirurgie des Heinrich von M.*, Berlin 1892 (text editat prima dată în *Archiv für klinische Chirurgie*, XL și XLI), Tract. II., *Notabilia introductoria*, p. 135: „Et sicut praedictum est, quod Salvator noster, Dominus Jhesus Christus, officium cyrurgicum proprius manibus exercendo voluit cyrurgicos honorare, ita et eodem modo Princeps Serenissimus, Francorum rex, ipsos et eorum status honorat, qui curat scrophulas solo tactu...”; cf. Tract. III, doct. II, cap. IV, p. 470. Amîndouă pasajele lipsesc din traducerea franceză (din care lipsește întreg tratatul 3^o, iar prologul celui de al 2^o-lea nu figurează decît într-o formă foarte rezumativă): *La Chirurgie de maître Henri de Mondeville*, ed. A. Bos, 2 vol., 1897-8 (*Soc. des anc. textes*). Asupra datelor lui Henric de M., v. o notă de Wenck, *Philipp der Schöne*, p. 16, n. 4.

regelui Franței puterea de a vindeca scrofulele care supurează doar printr-o simplă atingere cu mîna; după cum cred ei, mulți bolnavi atinși astfel se vindecă; totuși, uneori ei nu se vindecă”¹. Se vede că, în ochii maestrului Jean, ideea de a încorpora atingerea regală printre remediile recomandate de farmacopeea clasică părea încă o noutate. Curînd însă, ea a încetat să mai poată trece ca atare. La drept vorbind, scriitorii din epoca ulterioară (Gui de Chauliac în Franța, în acea *Grande Chirurgie*, redactată în 1363, ce avea să rămînă pînă în vremurile moderne unul dintre manualele preferate ale practicienilor², iar în Anglia, Ioan de Gaddesden, sub Eduard al III-lea³, și Ioan de Mirfield sub Richard al II-lea⁴), s-au supus, fără nici un alt gest, impulsului dat de grupul francez în jurul anului 1300. Or, este foarte izbitor faptul că ritul de vindecare a obținut astfel un gen de consacrare științifică chiar în momentul – și aproximativ în același mediu – cînd, cum vom vedea mai departe, a încetat ostracismul cu care doctrina ecleziastică îl lovise pînă atunci aproape în unanimitate. Păstrînd tăcere vreme de atîția ani în legătură cu ritul, medicii nu făcuseră probabil altceva decît să imite acea abținere prudentă – pentru rațiuni ce vor fi arătate la locul potrivit – al cărei exemplu îl oferea teologia.

De altfel, nu toți și-au schimbat purtarea. Numai francezii și englezii, care aparțineau unor națiuni direct interesate în gloria miracolului regal, i-au făcut loc, fie și uneori, în scrierile lor. Ei n-au fost urmați de confrății lor străini: și nu pentru că aceștia ar fi ajuns pînă acolo încît să pună la îndoială virtuțile atingerii; printre ei, cazul unui Jean din Ypres, însuflețit împotriva Capețienilor de una din acele uri puternice pe care le dezvoltau, în Flandra, luptele municipale, rămîne cu totul excepțional; în cea mai mare parte, ei se mulțumeau să nu spună nimic. Prin ce se explică tăcerea lor? Prin ignoranță sau rutină, la unii dintre ei; la alții, pare însă că a fost într-adevăr o atitudine voită. Iată-l, de exemplu, pe Arnaud de Villeneuve, unul dintre cei mai mari medici din secolul al XIV-lea. De origine, fără îndoială, aragonez, el a trăit în Franța, și anume la Avignon; cum am putea crede că n-a auzit niciodată vorbindu-se despre tratamentele făcute de cei din casa de Valois? Degeaba am căuta totuși o asemenea mențiune în capitolul „*De scrophula*” din al său *Tratat de medicină practică*⁵; spirit independent și capabil să introducă pînă și în credulitate un anumit gen de

1. *La chirurgie de maître Jehan Yperman*, ed Broeckx, *Annales académ. archéolog. Belgique*, XX (1863), p. 259. „Van des conincs evele sal men jou nou segghen her hebben vele lieden ghelove ane den coninc van Vranckerike dat hem God macht heeft ghegheven scrouffelen te ghenesene die loepen ende dat alle met sin begripe van der hant ende dese lieden ghenesen vele bi hore ghelove ende onder willen ghenesen si niet”. Datorz traducerea acestui pasaj colegului meu din Bruxelles, Dl. Ganshof. Despre Jean Yperman, a se vedea introducerea lui Broeckx; a fost însărcinat cu serviciul medical în armata din Ypres, cu ocazia războiului împotriva contelui Ludovic, în 1325 (p. 134). Cf. Gurlt, *Geschichte der Chirurgie*, II, p. 137.
2. Tract. II, doct. I, cap. IV; text latin: *Chirurgia magna Guidonis de Gauliaco*, in-4°, Lyon 1535, p. 79; text francez: ed. E. Nicaise, in-4°, 1890, p. 127.
3. *Praxis medica, rosa anglica dicta*, lib. II, la § intitulat „*Curatio scrophularum...*”, ed. din 1492, in-8°, fără loc și dată, p. 54 v°.
4. *Breviarium Bartholomaei*, British Museum, Harleian ms. 3, fol. 41, col. I (citat la Crawford, *King's Evil*, p. 42). Nu știu pentru ce Lanfrank care, în a sa *Science of Chirurgie* (*Early English Texts*, O. S. 102, III, II, 13), consacînd un capitol scrofulelor, nu atrage atenția asupra puterii vindecătoare a regilor: posibil, a preluat un autor mai vechi care nu a făcut mențiunea.
5. *Compendium medicinae practicae*, lib. II, cap. V (cd. din Lyon, in-4°, 1586, p. A 54 v° și urm.).

originalitate, el nu împărtășea probabil credința oarbă a contemporanilor săi. Atît cît îmi pot da seama, noțiunea de putere vindecătoare a regilor n-a pătruns în literatura medicală internațională înainte de secolul al XVI-lea¹.

N-ar trebui să ne închipuim că medicii din Evul Mediu, fie chiar englezi sau francezi, n-ar mai fi încetat cu frazele entuziaste despre riturile vindecătoare. Miracolele erau pentru ei lucruri familiare, care nu le contraziceau întru nimic imaginea despre sistemul lumii – nici miracolele îndeplinite de principii temporali, nici cele ale sfinților. Credeau în ele, dar cu o inimă calmă și fără înfierbîntare. Nu distingeau bine, de altfel, leacurile naturale – a căror acțiune era de obicei pentru ei pe deplin misterioasă – de cele supranaturale și le enumerau pe unele alături de celelalte, fără malițiozitate. De cele mai multe ori, ei îi trimit la regi pe scrofuloșii care s-au dovedit rebeli la orice alt tratament. „În cele din urmă”, zice Bernard de Gourdon în al său *Lis de la Médecine*, „trebuie să recurgem la chirurg; iar dacă nu, să ne ducem la regi”². Ioan de Gaddesden răstoarnă această ordine: „Dacă leacurile”, citim în a sa *Practică medicală*, „sînt ineficace, bolnavul să meargă la rege și să se lase atins și binecuvîntat de el; ... abia la urmă, dacă toate celelalte s-au dovedit insuficiente, să se dea pe mîna chirurgului”³. Să nu vedem aici nici un fel de ironie. Gaddesden nu crede deloc că un chirurg va face numaidecît mai bine decît regele; dimpotrivă, el e de părere că operația, care e periculoasă, trebuie evitată cu orice preț; nu se va recurge la ea decît după ce s-au epuizat toate celelalte șanse, inclusiv miracolul. Regii nu vindecă totdeauna, ca de altfel nici sfinții; lumea nu se îndoiește totuși nici de virtuțile unora, nici de ale celorlalți. În secolele al XVI-lea și al XVII-lea apologetii regalității taumaturgice vor vorbi pe un cu totul alt ton; căci ei nu mai trăiau în aceeași atmosferă; ridicau mai mult glasul ca să se facă auziți de un popor mai puțin încrezător. O credință simplă se exprimă simplu și naiv.

Astfel încît, atingerea scrofulelor devenise atît în Franța cît și în Anglia o practică medicală comună. Manualele tehnice au servit, în felul lor, gloria monarhiei. Probabil că destui practicieni, sorbindu-și știința din ele, dădeau, la rîndul lor, sfatul devenit clasic: „duceți-vă la rege”. Să cercetăm acum și să aflăm ce le puteau spune enoriașilor doctorii Bisericii.

4. Atingerea scrofulelor în fața opiniei eclesiastice

În secolul al XI-lea, la puțin timp după instaurarea în Franța a primului rit de vindecare, o mare mișcare doctrinară a zguduit pînă în temelii viața Europei catolice. Atribuindu-i ca eponim pe papa Grigore VII, istoricii o numesc de obicei gregoriană. Mă voi conforma deprinderilor curente. Dar trebuie să amintim că această *trezire* religioasă, născută din sentimente profunde, a fost înainte de toate, o operă colectivă. Un grup de călugări și

1. Primul medic străin de Franța și de Anglia care o menționează, pîrînd a crede în ea, este, după cît cunosc, italianul Gerônimo Mercuriale, în al său *De morbis puerorum*, apărut pentru prima dată în 1583; ed. din 1588, in-4°, Veneția, p. 35. Apoi, un alt italian, Fabrizio d'Acquapendente, unul dintre întemeietorii anatomiei științifice, în al său *Pentateuchus*, publicat mai întîi în 1592 (citată de Gurlt, *Gesch. der Chirurgie*, II, p. 451).
2. Loc. cit.: „Finaliter oportet recurrere ad manum chirurgicam... et si non, vadamus ad reges”. Ioan de Mirfield folosește expresii asemănătoare.
3. Loc. cit.: „Et si ista non sufficiant, vadat ad Regem, ut ab eo tangatur atque benedicatur: quia iste vocatur morbus regius; et valet tactus nobilissimi et serenissimi regis anglicorum. Ultimo tamen si ista non sufficiunt tradatur cirurgico”.

de prelați au revoluționat Biserica. Oamenii aceștia, a căror acțiune a fost atât de puternică nu erau, cu nici un chip, niște inventatori în domeniul gândirii. Tezele pe care le repetau pînă la saturație, le produsese alții înaintea lor; originalitatea se află în altă parte: în acel implacabil simț logic care-i determina să ducă pînă la extrem aplicarea principiilor pe care le moșteniseră prin tradiție, puțin cam slăbite de o lungă folosință; în sinceritatea lor aprigă, ce le conferea un accent nou teoriilor atât de des repetate și, mai ales, în efortul lor eroic de a transforma în reguli de conduită practică niște idei – în majoritatea lor, la fel de vechi ca și creștinismul, dar pe care, de mai multe secole, oamenii se obișnuiseră să nu le mai lase să răzbată din lumea inofensivă a tratatelor de teologie sau de morală. Influența lor a hotărît atitudinea pe care, ani îndelungați, literatura ecleziastică avea s-o adopte față de miracolul regal; vom vedea în ce sens s-a exercitat¹.

Ca să înțelegem concepțiile politice ale acestei școli este necesar – lucru care se uită uneori – să ne reprezentăm foarte exact la ce anume s-au opus ele. Puterea temporală, pămîntescă, pe care ea a combătut-o cu atîta înverșunare, n-avea nimic comun cu acel stat laic ce avea să fie atacat la rîndul său, mult mai tîrziu, de către alți gînditori catolici. Foarte departe de a căuta să rupă orice legătură cu religia, ea pretindea, din contra, că e investită cu un caracter eminamente religios: era regalitatea sacră, moștenire a vremurilor vechi, confirmată, într-un mod poate imprudent, de Biserică în secolele al VIII-lea și al IX-lea. Ritul miruirii regale nu încetase să sporească în importanță și în prestigiu, după introducerea sa în Europa Occidentală. Cum vom vedea ulterior, mai pe îndelete, din acest rit se deducea, cel puțin în anumite medii, mai net decît oricînd, noțiunea de caracter sacerdotal al suveranilor. Împărați și regi invocau uleiul sfînt, căutînd să-și subjuge astfel propriul cler și chiar papalitatea însăși.

Or, reformatorii au venit, în primul rînd, spre a le șterge pecetea supra-naturală acestor principii ai lumii, care se credeau personaje sfinte – și să-i reducă la a fi (orice-ar fi putut să gîndească fideliilor lor) niște simpli oameni a căror întreagă putere se mărginea la lucrurile de pe acest pămînt. Tocmai de aceea, printr-o coincidență care nu e decît aparent paradoxală, partizanii originii populare a statului, teoreticienii unui fel de contract social, trebuie căutați, în această vreme, printre apărătorii cei mai fanatici ai autorității în materie religioasă. Sub Grigore VII, un călugăr alsacian, Manegold de Lautenbach, într-un tratat consacrat apologiei politicii pontificale, explica în ce fel regele, ales ca să înăbușe intențiile celor răi și să-i apere pe cei buni, ar decada din demnitatea sa, dacă nu va respecta aceste condiții, „căci, în acest caz, în modul cel mai evident, el însuși rupe pactul care l-a făcut rege”. Iar acest pact, între popor și șeful său, esențialmente revocabil, Manegold nu se sfia să-l compare, cu cîteva rînduri mai jos, cu convenția pe care o încheie un om, „prin mijlocirea unui salariu just” cu păstorul căruia

1. Ar fi cu totul absurd să pretindem să dăm aci o bibliografie, fie și foarte sumară, a mișcării gregoriene. Lucrările mai noi au fost recenzate în mod util de J.P. Whitney, *Gregory VII; Engl. Historical Review*, 1919, p. 129. Pentru istoria doctrinelor politice din timpul acestei perioade, lucrarea de ansamblu cea mai recentă este R.W. și A.J. Carlyle, *A history of mediaeval political theory in the West*, III și IV, și Londra 1915 și 1922. Mărturisesc că n-am extras decît puține lucruri din E. Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, I, Tübingen 1918; în schimb, ne vom referi mereu cu folos la F. Kern, *Gottesgnadentum*.

îi da să-i păzească porcii¹: formulări de o excepțională asprime; poate că nici autorul lor însuși nu le surprindea imensa influență în întregime; cu toate acestea, ele erau într-un tot în logica profundă a mișcării de gândire din care se născuseră. Istoricii au prezentat deseori mișcarea aceasta ca pe o încercare de a supune temporalul spiritualului: interpretare exactă, în definitiv, dar incompletă; ea a fost mai întâi, în domeniul politic, un viguros efort de a distruge vechea confuzie a pămîntescului cu spiritualul.

În fapt, asupra puterii monarhice, avem părerea lui Grigore VII însuși; el a consemnat-o în celebra scrisoare adresată, la 15 martie 1081, episcopului Hermann din Metz. Tocmai îl excomunicase pentru a doua oară pe împăratul Henric al IV-lea și se știa angajat într-o luptă devenită de aci înainte de neîmpăcat; nu mai avea nimic de menajat. Gîndirea lui se dezvăluie pe de-a-ntregul în acest manifest ardent; poate că-i forțează într-o oarecare măsură expresia, de obicei mai puțin excesivă, dar chiar și exagerările lui, dacă există ca atare, nu fac decît să sublinieze cu folos trăsăturile esențiale ale unei doctrine perfect ferme și coerente în ansamblul ei. El umilește cu un fel de turbare regalitatea în fața clerului, situînd-o atît de jos, încît o înfățișează aproape ca pe o instituție diabolică. Or, de unde vine, în ochii săi, inferioritatea flagrantă a principilor acestei lumi? Din aceea că, fiind laici, nu beneficiază deloc de grațiile supranaturale. Ce înseamnă un împărat sau un rege, oricît ar părea de puternic pe acest pămînt, pe lîngă un preot capabil să transforme „printr-un singur cuvînt din gura lui” pîinea și vinul „în trupul și sîngele Mîntuitorului nostru”; ba, ce spun? ce înseamnă el pe lîngă un exorcist (se știe că prin acest cuvînt se înțelege acel cleric care e prevăzut cu al treilea dintre ordinele minore)? Împăratul sau regele nu poruncește decît unor oameni, pe cînd exorcistul – aci, Grigore își amintește, la momentul oportun, de termenii înșiși ai ritualului de hirotonisire – este „împărat spiritual instituit ca să alunge demonii”².

1. *Ad Gebehardum liber*, c. XXX (*Monum. German., Libelli de lite*, I, p. 365: „Neque enim populus ideo eum super se exaltat, ut liberam in se exercendae tyrannidis facultatem concedat, sed ut a tyrannide ceterorum et improbitate defendat. Atqui, cum ille, qui pro coercendis pravis, probis defendendis eligitur, pravitatem in se fovere, bonos conterere, tyrannidem, quam debuit propulsare, in subiectos ceperit ipse crudelissime exercere, nonne clarum est, merito illum a concessa dignitate cadere, populum ab eius dominio et subiectione liberum existere, cum pactum, pro quo constitutus est, constet illum prius irrupisse?... Ut enim de rebus vilioribus exemplum trahamus, si quis alicui digna mercede porcos suos pascendos committeret ipsumque postmodo eos non pascere, sed furari, mactare et perdere cognosceret, nonne, promissa mercede etiam sibi retenta, a porcis pascendis cum contumelia illum amoveret?” Despre Manegold a se vedea, printre altele, A. Fliche, *Les théories germaniques de la souveraineté à la fin du XI-e siècle*, *Revue historique*, CXXV (1917), pp. 41 și urm. și R.W. și A.J. Carlyle, *op. cit.*
2. Ph. Jaffé, *Gregorii VII registru* (*Bibliotheca rerum Germanicarum*, II), VIII, 21, p. 453 și urm., în special p. 457: „Quis nesciat reges et duces ab iis habuisse principium qui, Deum ignorantes, superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis pene sceleribus, mundi principe, diabolo videlicet, agitante, super pares, scilicet homines, dominari caeca cupidine et intolerabili praesumptione affectarunt. Pentru inferioritatea regelui față de exorcist, p. 459: „Meminisse etiam debet fraternitas tua: quia maior potestas exorcistae conceditur, cum spiritualis imperator ad abiciendos demones constituitur, quam alicui laicorum causa saecularis dominationis tribui possit”. Pentru preot, la p. 460, în special: „Et quod maximum est in christiana religione, quis eorum valet proprio ore corpus et sanguinem Domini conficere?” Cuvintele „spirituales imperatores ad abiciendos demones” se găsesc și astăzi într-una dintre rugăciunile prescrise de Pontificatul Roman pentru hirotonisirea exorcistului; formula e veche; să se vadă, de exemplu, diferitele

Și papa adaugă aceste cuvinte pe care trebuie să le reținem:

„Unde am putea afla printre împărați și printre regi un om care să fi egalat prin minunile sale pe sfinții Martin și Antonie sau pe sfântul Benedict – fără să mai vorbim despre apostoli ori despre martiri? Care-i împăratul care a înviat morții, le-a redat sănătatea leproșilor sau lumina celor orbi? Iată-i pe împăratul Constantin, de pioasă aducere aminte, pe Theodosie și Honoriu, pe Carol și pe Ludovic, toți iubitori de dreptate, răspînditori ai religiei creștine, apărători ai bisericilor; sfânta Biserică îi laudă și-i cinstește; ea nu arată însă că aceștia ar fi strălucit prin gloria unor asemenea miracole”¹.

Astfel, Grigore VII nega în mod expres suveranilor pămîntești, chiar și celor mai cucernici, darul miracolului. Făcînd acest lucru, se gîndea oare la puterea taumaturgică pe care și-o revendicau deja de două generații monarhii francezi? Forma foarte generală pe care a dat-o ideii nu ne îngăduie să vedem în ea o aluzie atît de precisă; de altfel, privirile lui erau atunci întoarse mai degrabă spre Imperiu decît spre micul regat Capețian. El nu vroia probabil decît să tragă o concluzie foarte naturală din concepțiile pe care și le alcătuisese despre natura puterii politice, fără să aibă în vedere vreun caz particular. Dar aceeași idee, decurgînd cu necesitate din principiile școlii gregoriene, le-a venit și altora; iar aceștia n-au pierdut din vedere s-o aplice la regii francezi sau la cei englezi. Fără îndoială, Biserica a arătat întotdeauna că miracolul nu dovedește nicidecum sfințenia: el vine de la Dumnezeu, care își alege uneltele cum îi place². Această teorie însă, în care niște spirite conciliante, precum Guibert de Nogent, au crezut că află mijlocul de a fi acceptate vindecările regale fără a contraria frontal ortodoxia, nu putea să pară unor doctori mai severi decît un subterfugiu mediocru; ei știau prea bine că poporul nu gîndea deloc așa. A mărturisi că un principe laic era în stare, ca principe, să îndeplinească niște tratamente supranaturale, ar fi

ordines adunate de dom Martene, *De antiquis ecclesiae ritibus*, ed. Bassano, 1788, fol. II, pp. 30 și urm. Cît despre chestiunea de a ști dacă Grigore VII atribuia cu adevărat o origine diabolică puterii civile, ea a fost deseori dezbătută: a se vedea în special interesanta discuție a canonicului Cauchie (*Revue d'histoire ecclésiastique*, V (1904), pp. 588-597) care se străduiește să împace diferitele declarații ale lui Grigore VII cu privire la acest subiect, declarații destul de deosebite în forma lor, trebuie s-o spunem, după cum papa avea motive să fie sau nu pe placul unuia sau altuia dintre suveranii temporali. Monseniorul Cauchie conchide (p. 593): „nu e nici o contradicție să spui: 1° de fapt, puterea se stabilește într-un mod diabolic; 2° în principiu, cu tot acest viciu originar, trebuie s-o considerăm ca vrută sau îngăduită de Dumnezeu”. Nu e totuna cu a spune că Grigore VII considera că nimic în lume nu se face, chiar de către diavol, fără îngăduința lui Dumnezeu – cu alte cuvinte, că el nu era maniheist? Lucru asupra căruia vom cădea ușor de acord. De fapt, nu ne-am putea îndoi că el vedea ceva drăcesc în originea regalităților; acesta este și sensul celebrului răspuns al episcopului de Liège, Wazon – gregorian „avant la lettre” – dat împăratului Henric al III-lea, cu privire la comparația dintre miruirile regale și cele sacerdotale, cea de-a doua miruire fiind creată *ad vivificandum*, pe cînd cea dintîi *ad mortificandum*: *Anselmi Gesta Episcop. Leodensium in Monum. German.*, SS., VII, p. 229.

1. Loc. cit., p. 462: „Namque, ut de apostolis et martyribus taceamus, quis imperatorum vel regum aequae ut beatus Martinus, Antonius et Benedictus miraculis claruit? Quis enim imperator aut rex mortuos suscitavit, leprosos mundavit, cecos illuminavit? Ecce Constantinum pia memoriae imperatorem, Theodosium et Honorium, Carolum et Lodoicum, iustitiae amatores, christianae religionis propagatores, ecclesiarum defensores, sancta quidem ecclesia laudat et veneratur; non tamen eos fulsisse tanta miraculorum gloria indicat”.
2. A se vedea, de exemplu, Sf. Toma d'Aquino, *Summa theologiae*, II, 2, *quaest.* 178, art. 2.

însemnat – cu sau fără voie – să întărești în suflete însăși acea noțiune despre regalitatea sacră pe care reformatorii se străduiau în mod energic s-o distrugă.

Starea lor de spirit a fost perfect exprimată, chiar la începutul istoriei atingerii, de către William of Malmesbury, care denunța, cum ne amintim, în legătură cu minunile atribuite Sfântului Eduard, „opera de falsificare” a celor care pretindeau că acest principe „poseda puterea de a vindeca nu în virtutea sfințeniei sale, ci cu titlu ereditar, ca un privilegiu al spiței regale”¹. Curios e că acest protest explicit nu s-a mai repetat. Scriitori cu aceeași doctrină au protestat desigur, în felul lor, dar fără strălucire. În Franța, timp de aproape două secole, vedem literatura de proveniență ecleziastică (adică, pentru epoca luată în considerație, întreaga literatură istorică și didactică) păstrînd o tăcere aproape unanimă în ce privește ritul taumaturgic. Același lucru și în Anglia, ba acolo încă și mai îndelung: hazard sau neglijență? Cine ar putea crede? Iată, de pildă, scrisoarea adresată de episcopul de Lincoln, Robert Grossetête, între 1235 și 1253, lui Henric al III-lea, stăpînul său, ca să-i explice, la rugămintea sa, natura și efectele oncțiunii regale²; zadarnic am căuta aci vreo aluzie la virtutea miraculoasă socotită de oamenii obișnuți ca dăruită de uleiul sfînt. Cum să admitem că este vorba de uitare? Nu poate fi vorba decît de o omisiune voluntară. Numai doi autori fac excepție: Guibert de Nogent în Franța și Pierre de Blois la curtea engleză. Atitudinea lor nu trebuie să ne surprindă deloc; în toate chestiunile, ei au dat dovadă de un zel mediocru pentru ideile apărute din școala gregoriană. Guibert, contemporan al teribilului papă, a vorbit fără simpatie de persecuția exercitată împotriva preoților căsătoriți³. Pierre de Blois, un intim al lui Henric al II-lea, nu pare să fi dezaprobat politica ecleziastică a stăpînului său, foarte puțin favorabil, cum se știe, „libertăților” clerului⁴. Numai niște oameni ațît de lipsiți de entuziasm pentru concepțiile scumpe reformatorilor puteau să facă loc în scrierile lor miracolului regal; ceilalți păstrau tăcerea, supunîndu-se unui fel de cuvînt de ordine, mai mult sau mai puțin tacit, dar care nu se impunea conștiințelor într-un mod mai puțin riguros. Am avut deja ocazia să semnalez, în legătură cu ritul francez, îndelungatul refuz opus de texte solicitărilor istoricilor. Acum îi știm motivul: l-am aflat în influența exercitată de marea deșteptare din secolul al XI-lea, a cărei acțiune s-a prelungit, asemenea unor valuri succesive, în timpul celor două secole ce au urmat. Să nu ne mirăm prea mult, de altfel, că influența aceasta s-a impus cu o putere egală tuturor scriitorilor din acea vreme, nu numai teologilor sau cronicarilor monastici, dar și autorilor de limbă vulgară, acelor menestreli, care se pare că niciodată, în nici o epopee sau în nici un roman de aventuri, n-au atribuit regilor lor de legendă tratamentele miraculoase pe care le îndeplineau zilnic, cît se poate de aproape de ei, suverani cît se poate de reali. Știm astăzi că toată acea lume a fost supusă influenței ecleziastice mult mai mult decît își închipuia lumea odinioară⁵.

1. Mai sus, p. 33, n. 2.

2. Ed. Luard (*Rolls Series*), n° CXXIV, p. 350. Putem remarca de asemenea că Giraud de Cambrie, care își scrie în vremea lui Filip August *De principis instructione*, ațît de favorabil dinastiei capetiene, nu amintește deloc miracolul regal.

3. *De vita sua*, I, c. VII, ed. G. Bourgin (*Collection de textes pour servir à l'étude et l'ens. de l'histoire*), p. 20.

4. El a fost cancelarul arhiepiscopului Richard, succesorul lui Thomas Becket în scaunul de la Canterbury, a cărui politică pare să fi fost foarte diferită de aceea a predecesorului său. Cf. J. Armitage Robinson, *Somerset historical essays*, 1921, p. 108.

5. Este echitabil să adaug că, pe cît îmi pot da seama, tăcerea păstrată de autorii de lucrări de ficțiune pare să se fi prelungit cu mult după momentul în care – așa cum

Dar, vor zice unii, fără îndoială, de ce au ales partizanii concepțiilor gregoriene calea tăcerii? Cum putem explica faptul că acești fanatici îndrăzneți n-au atacat frontal ritul de care cu siguranță aveau oroare? Și apoi, la urma urmelor, ei nu erau singurii stăpîni: pînă și în rîndurile clerului, întîlneau adversari care erau adesea abili și elocvenți; de ce n-a fost văzut nici unul dintre aceștia luînd în mod expres apărarea miracolului regal? În jurul mișcării gregoriene s-a angajat o întreagă polemică, decisivă pentru educația politică a lumii medievale; de unde atunci faptul că atingerea scrofulor nu deține în ea nici un loc? Răspunsul este simplu: acest mare conflict de idei a lăsat Franța și Anglia aproape cu totul în afara cîmpului său de acțiune. Cazul misteriosului scriitor englez sau normand, pe care, în lipsă de ceva mai bun, îl numim Anonimul din York, constituie o excepție, am putea spune unică¹; nu i s-ar putea reproșa tăcerea asupra unui rit care, în vremea sa, de abia apărea (dacă măcar se născuse). Dacă-l lăsăm la o parte pe Anonim, cei care au dus lupta prin cărți ori pamflete au fost niște germani sau italieni care nu se gîndeau deloc la Imperiu și neglijau regatele din Vest. Aceasta nu înseamnă că în regatele respective marea ceartă dintre *regnum* și *sacerdotium* n-ar fi tulburat statul la fel ca în alte părți; însă multă vreme ea n-a avut ca obiect decît aspecte faptice privind numirea în demnitățile ecleziastice ori libertățile fiscale sau judiciare ale clerului. Aceste dispute aprige, oricît ar fi fost ele de cantonate pe terenul practicii, presupuneau cu siguranță, în spatele lor, opoziția unor concepții rivale și a unor

vom înțelege de îndată – ostracismul despre care am vorbit a încetat să mai lovească miracolul regal, chiar și în mediile ecleziastice foarte severe. Nu am cunoștință ca vreo operă romanesacă din Evul Mediu să fi folosit tema atingerii scrofulor. Poate că trebuie să explicăm această abținere, curioasă la urma urmelor, prin spiritul rutinier al romancierilor: în acest sfîrșit de Ev Mediu, ei n-au mai făcut decît să repete temele transmise de epocile anterioare. Mă grăbesc, de altfel, să semnalez că dezvăluirile mele n-ar putea pretinde să fie complete asupra acestui aspect – oricum, mai puțin decît asupra oricărui altuia – și că, în plus, n-am găsit pentru literatura ultimelor secole aceleași ajutoare ca pentru prima epopee medievală. Într-adevăr, studiul acesteia și al cîtorva romane de aventuri mi-a fost extrem de ușurat de cîteva dizertații germane, foarte utile în calitatea lor de culegeri de referințe, a căror listă o dau în continuare: A. Euler, *Das Königtum im altfranzösischen Epos* (Ausg. u. Abb., 65), Marburg 1886; O. Geissler, *Religion und Aberglaube in den mittellenglischen Versromanzen*, Halle, 1908; M. Hallauer, *Das wunderbare Element in den Chansons de Geste*, Basel 1918; O. Kühn, *Medizinisches aus der altfranzösischen Dichtung* (Abb. zur Gesch. der Medizin, 8), Breslau 1904; F. Læue, *Ueber Krankenbehandlung und Heilkunde in der Literatur des alten Frankreichs*, Göttingen 1904; F. Werner, *Königtum und Lebenswesen im französischen Nationalepos* (Roman. Forsch. 25) 1908. Dintr-o indicație a lui Funck-Brentano, *Le Roi*, p. 177, n. 4, s-ar putea conchide că acel *Mystère de St. Remy*, păstrat într-un manuscris din secolul al XV-lea, Arsenal 3364, conține un pasaj relativ la atingere; făcînd verificarea, am constatat că nu-i deloc adevărat; acel *Mystère* pune doar în scenă miracolul acelei *Sainte Ampoule*.

1. Am putea fi tentați să-l apropiem de Anonim, ca teoretician politic, pe contemporanul său, francezul Hugue de Fleury, al cărui *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate* este dedicat lui Henric I al Angliei; dar în ciuda frazei celebre în care Hugue îl compară pe rege cu Dumnezeu-Tatăl, iar pe episcop doar cu Hristos (I, c. 3; *Monum. Germ., Libelli de lite*, III, p. 468) – frază care, de altminteri, cum a arătat Dl. J. Carlyle în *A history of mediaeval political theory*, IV, p. 268, pare să nu fie în realitate decît o reminiscență livrescă – autorul acesta n-ar putea fi reprezentat ca un partizan hotărît al *regnum*-ului; el aparține grupului pe care Dl. Luchaire l-a numit atît de just „al treilea partid” francez, situîndu-l aci pe Hugue de Fleury alături de Ive de Chartres (Lavissee, *Histoire de France*, II, 2, p. 219).

sentimente contrarii. Numai că, în acest caz, antagonismul profund a rămas de cele mai multe ori dacă nu inconștient, cel puțin neexprimat. Au fost câteva excepții de la regulă, dar foarte rare și vom vedea mai târziu că cea mai răsunătoare dintre ele se explică prin niște împrejurări ce sînt ele însele excepționale. În general, fie că era vorba de înțelepciune (căci niciodată în Franța și nici chiar în Anglia lupta n-a căpătat un caracter atît de neîndurător ca în Imperiu), fie că era vorba de lipsă de gust pentru speculațiile teoretice, s-a evitat aproape mereu, în cele două țări care ne preocupă, să se ridice dificultăți de principii. Cel puțin în Franța, monarhia capețiană, devenită o mare putere europeană, a părut că moștenește rolul lăsat vacant de cei din familia Hohenstaufen, cînd au dispărut de pe scena lumii. Regele Franței s-a erijat atunci, la rîndul său, în apărătorul puterii temporale; polemicii francezi au intrat în arenă, pe urmele stăpînului lor; cum ne vom da curînd seama, ei n-au putut uita darul taumaturgic.

De altfel, în țara noastră, încă de la mijlocul secolului al XIII-lea, consemnul tăcerii începuse deja să slăbească. Doi scriitori ecleziastici obscuri, autorul anonim al miracolelor Sfinților din Savigny – lucrare compusă între 1242 și 1244 – și acel Clément care a redactat, cam prin 1260, o viață a preotului normand Thomas de Biville, menționează întîmplător, cel dintîi, „boala regală”¹, iar cel de al doilea, cu mai multă precizie, „boala scrofulelor pe care regele Franței o vindecă, prin grația divină, cu mîinile sale”². Dar abia după moartea Sfîntului Ludovic – și în legătură cu ea – unii preoți cu adevărat de vază au îndrăznit să frîngă vechiul ostracism. Cucernicul rege pareă că sfințește tot ceea ce avea legătură cu el. E de urmărit totuși cu cîtă prudență înaintează biografii lui pe acest teren primejdios. Guillaume de Saint-Pathus nu vorbește decît în treacăt despre atingere³. Geoffroy de Beaulieu îi consacră, dimpotrivă, o întreagă dezvoltare, cu intenția expresă de a pune în lumină caracterul religios al acestei practici contestate. El nu se mulțumește să noteze cu insistență că vorbele pronunțate cu această ocazie sînt „într-adevăr sfinte și catolice”, ci merge pînă la a pretinde că eroul său este cel dintîi care a introdus în rit semnul

1. *Histor. de France*, XXIII, p. 597c: „Dicebant autem aliqui qui eum visitabant quod hic erat morbus regius, id est lupus”.
2. *Histor. de France*, XXIII, p. 565, § XXXVI: „morbus erat scrophularum, a quo rex Franciae tactu manuum suarum divinitus curat”. Asupra lucrării și a autorului său, a se vedea Paulin Paris, *Hist. littéraire*, XXXI, p. 65 și Léopold Delisle, *Mémoire sur la bienheureux Thomas de Biville*, Saint Lô 1912. În traducerea în versuri franceze, editată de De Pontaumont, *Vie du B. Thomas Hélie de Biville*, Cherbourg 1868, miracolele lipsesc și, în consecință, și pasajul care ne preocupă. O predică în cinstea Sfîntului Marcoul, probabil din secolul al XIII-lea, dar căreia nu i s-ar putea atribui o dată precisă, folosește de asemenea expresia *morbus regius*; cf. mai jos, p. 185, n. 2. Du Cange sau, mai bine zis, benedictinii completînd *Glossarium*-ul lui Du Cange, citează la articolul *Scroellae* următoarea frază, împrumutată dintr-un Glosar latin-francez de la Biblioteca de la Saint-Germain des Prés (restabilesc textul exact după manuscris): „le Escroelle, une maladie qui vient ou col, c'est le mal le Roy” [„Scrofulele, o boală care atinge gîtul este boala regală.” N.tr.]. Datorită unei amabile comunicări a D-lui Antoine Thomas, am putut identifica acest glosar cu un ms. de la Bibl. Națională, purtînd nr. 13032 din fondul latin; fraza în cauză poate fi citită la fol. 139 v°; manuscrisul acesta este din secolul al XIV-lea, în consecință sensibil posterior textelor indicate mai sus. Și mai tardive sînt acele *Miracles de Saint Fiacre*, citate de Carpentier în Du Cange, la cuvîntul *Malum Regis*: AA. SS. Aug., VI, p. 618.
3. V. mai sus, p. 69, n. 1.

crucii, „pentru ca vindecarea să fie atribuită mai curînd virtuților crucii decît acțiunii majestății regale”¹. N-am putea accepta această afirmație ca veridică; știm prin Helgaud și prin Guibert de Nogent că Robert al II-lea și Ludovic al VI-lea îndeplineau deja același gest; n-am vedea pentru ce tradiția legată de acest aspect s-ar fi întrerupt. Geoffroi a comis o inexactitate: voită sau nu? Cine ar putea decide? De altfel, puțin interesează: în ambele ipoteze, ea se explică la fel. Trebuia să se arate că piosul suveran este interesat să-și exercite puterea vindecătoare în deplină conformitate cu cea mai susceptibilă ortodoxie. Nimic nu face să apară într-un chip mai net scrupulele opiniei ecleziastice². Ajungem astfel la Filip cel Frumos. Atunci, în timpul marii lupte împotriva curiei papale, apologetii monarhiei franceze apelează pentru prima oară, cum am notat mai sus, la miracolul regal. I-am ascultat deja pe Nogaret și pe Plaisians³. Găsim aceeași teză dezvoltată cu o anumită amploare în micul tratat cunoscut în general sub titlul *Quaestio in utramque partem*, care s-a bucurat de suficientă reputație ca să fie copiat, cam în aceeași epocă în care a fost compus, pe unul din registrele Cancelariei. În secolul următor, Carol al V-lea îi acorda încă o prețuire atît de mare încît a cerut să fie transpus în franțuzește de traducătorul său, recunoscut în această calitate, Raoul de Presles. În loc să traduc eu însumi, voi cita această transpunere. Autorul anonim enumeră dovezile „justului titlu” al regelui Franței:

„Secondement ce meismes prouvent les appers miracles, les quix sont magnifestement nottoires à tout le monde, et nottoirement magnifestes. Dont nostre seigneur le Roy en respondant de son juste titre puet dire celle parole de l'euvengille, laquelle nostre Seigneur Ihesu Christ respondi contre les fraudes des Iuifs, en disant ainsi: *Se ne me voules croire, crees en mes euvres*. Car tout aussi comme par droit d'eredité le filz succede au pere en adopcion de Royaume, pareillement aussi comme par une manière de droit d'eredité succede l'un Roy à l'autre en semblable puissance de faire ces meismes miracles, les quix Dieu fait par eulz aussi comme par ses ministres⁴. („În al doilea rînd, acestea le dovedesc

1. *Histor. de France*, XX, p. 20, c. XXXV: „In tangendis infirmitatibus, quae vulgo scroalae vocantur, super quibus curandis Franciae regibus Dominus contulit gratiam singularem, pius Rex modum hunc praeter reges caeteros voluit observare. Cum enim alii reges praedecessores sui, tangendo solummodo locum morbi, verba ad hoc appropriata et consueta proferrent, quae quidem verba sancta sunt atque catholica, nec facere consuevissent aliquod signum crucis, ipse super consuetudinem aliorum hoc addidit, quod, dicendo verba super locum morbi, sanctae crucis signaculum imprimebat, ut sequens curatio virtuti crucis attribueretur potius quam regiae majestati”. Pasaj reproduș de Guillaume de Nangis, *Ibid.*, p. 408.
2. Unii scriitori din Vechiul Regim, de exemplu Du Laurens, *De mirabili*, p. 17 și Raulin, *Panegyre*, p. 179, citează ca pe o recunoaștere oarecum oficială a darului taumaturgic atribuit regilor Franței, o frază din bula de canonizare a Sfîntului Ludovic: „strumis beneficium liberationis impendit”; dar această frază (*Histor. de France*, XXIII, p. 159 d) nu se aplică, bineînțeles, decît miracolelor înfăptuite de trupul sfînt, după moartea regelui. Nimeni n-ar fi putut situa vindecarea scrofulelor, privilegiu ereditar al regilor Franței, printre dovezile de sfințenie a lui Ludovic al IX-lea; bula nu trebuia să vorbească despre asta. E natural, de altfel, să i se fi cerut Sfîntului Ludovic, după moarte, printre alte minuni de vindecare, alinarea unei boli asupra căreia el avusese oarecare putere încă de pe cînd trăia. Relicvele sale au fost deseori socotite ca avînd o virtute specială împotriva scrofulelor; cf. Jacobus Valdesius, *De dignitate regum regnorumque Hispaniae*, in-4°, Granada 1602 (relicvele de la Poblet, în Catalonia) și Cabanès, *Remèdes d'autrefois*, p. 40, n. 2.
3. Mai sus, p. 79, n. 1.
4. M. Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii*, in-4°, Hanovra 1612, I, p. 49. Original latin, *Ibidem* II (ed. Amsterdam 1631), p. 102; citez însă direct după unul din manuscrise, Arch. Nat. JJ. 28, fol. 250: „Secundo, hoc idem probant aperta miracula,

miracolele vizibile, ce sînt în chip manifest cunoscute întregii lumi și manifestate în chip cunoscut. Despre care stăpînul nostru Regele, răspunzînd din situația titlului său just, poate spune acel cuvînt al evangheliei pe care l-a dat ca răspuns Domnul nostru Isus Hristos la calomniile iudeilor, zicînd așa: *De nu vreți să mă credeți pe mine, credeți în cele ce fac*. Căci la fel cum, prin drept de moștenire, fiul urmează tatălui, luînd în primire Regatul, întocmai așa, ca printr-un fel de drept de moștenire, un Rege urmează altuia, într-o putere asemănătoare de a face aceleași miracole, pe care Dumnezeu le face printr-înșii ca și prin slujitorii Săi" [N. tr.]).

Istoricii s-au luat într-un totu după publiciști: laici, precum Guillaume Guiart, sub Filip cel Frumos¹, ecleziastici precum, sub Filip al V-lea, călugărul Ive de Saint-Denis, care a fost un fel de istoriograf oficial² – ei nu se mai sfiesc de aci înainte să facă loc în operele lor „miracolului” atingerii. Mai mult. Însăși elocvența sacră s-a pus în această vreme în slujba prestigiului taumaturgic al Capețienilor. De la un dominican normand, fratele Guillaume de Sauqueville, avem o curioasă predică pe tema „Osana fiului lui David”³, ținută în jurul anului 1300. Oratorul se arată însuflețit de o mîndrie națională extrem de vie; independența Franței față de Imperiu este proclamată cu insistență, iar Imperiul însuși e luat, într-un mod greoi, în batjocură, folosindu-se un joc de cuvinte deplorabil (*Empire: en pire*). Era vremea cînd marea dispută dintre scriitorii francezi și papalitate se dubla cu o polemică împotriva pretențiilor împăraților la hegemonia universală⁴. Regele Franței, spune fratele Guillaume, merită numele de fiu al lui David; de ce? Pentru că David înseamnă „mîna puternică” (*manu fortis*); or, mîna regală este puternică în vindecarea bolnavilor: „Orice principe care moștenește regatul Franței, de îndată ce este uns și încoronat, primește de la Dumnezeu această grație specială și această virtute particulară de a vindeca bolnavii prin atingerea mîinii sale: de aceea vedem venind spre rege, din mai multe locuri și din țări diverse, suferinzii de boala regală”. Sînt chiar cuvintele prin care începe predica⁵. Pledoariile polemistilor nu

universo orbi manifeste notoria et notorie manifesta. Unde Dominus Rex, de iusto titulo suo respondens, dicere potest illud Euangelicum quod respondit Dominus Ihesus contra calumpnias Judeorum: *Si mihi non uultis credere, operibus credite*. Sicut enim hereditario iure succedit patri filius in adoptionem regni, sic quasi hereditario iure succedit, faciente Deo, alter alteri in simili potestate huiusmodi miraculi faciendi”. Asupra lucrării însăși, v. Richard Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII* (Kirchenrechtliche Abhandl. hgg. von U. Stutz, 6-8), pp. 224 și urm.; foarte recent, Dl. P. Fournier in *Bulletin du jubilé*, publicat de *Comité français catholique pour la célébration du sixième centenaire de Dante*, p. 172, n. 1, a emis – fără să insiste – ipoteza că *Quaestio* ar putea fi foarte bine de Plaisans. În realitate, e puțin probabil ca anonimatul autorului să fie dezvăluit vreodată.

1. *Histor. de France*, XXII, p. 175, v. 198 și urm. : „Diex di ciel, li souverains peres, – Si grant bonne aventure donnc – A quiconques a la couronne – De la terre ramenteue, – Qu'il fait, puis qu'il l'a receue, – Tout son vivant miracles beles; – Car il guerist des escroeles – Tant seulement par y touchier, – Sans emplastres dessus couchier; – Ce qu'autres roys ne puent faire”.

2. Cf. mai sus, p. 67, n. 2.

3. Matei, XXI, 9.

4. Cf. Paul Fournier, *La Monarchie de Dante et l'opinion française: Comité français catholique pour la célébration du sixième centenaire de la mort de Dante Alighieri*, *Bulletin*, 1921, pp. 155 și urm.

5. Bibl. Nat. latin 16495, fol. 96d. și urm.; predica este în cinstea sfîntului Nicolae, dar sfîntul nu apare în ea decît destul de tîrziu. Fraza de început: „Quilibet heres Francie, ex quo inunctus et coronatus, habet specialem gratiam et virtutem a Deo quod tactu manus suae curat infirmos: propter quod habentes infirmitatem regiam

atingeau cîtuși de puțin mulțimile; din contra, să ne închipuim cîtă influență puteau să aibă asupra lor asemenea cuvinte venind de la înălțimea amvonului!

Cam în același timp, trăia în Italia un scriitor a cărui atitudine față de riturile de vindecare era menită să exercite ulterior o acțiune cu adevărat puternică asupra întregii opinii ecleziastice. Fra Tolomeo, din ordinul predicatorilor, de fel din Lucca, a murit prin 1327 ca episcop de Torcello; a fost un istoric și un teoretician politic foarte fecund. Ar fi greu de extras din lucrările sale o doctrină foarte sigură, fiindcă poligraful acesta nu era un gînditor de mare anvergură. A fost incontestabil ostil Imperiului și favorabil supremației pontificale; dar trebuie să-l considerăm probabil nu atît un fidel al papalității, cît un partizan devotat al casei de Anjou, ale cărei interese se confundau pe atunci, în numeroase puncte, dar nu în toate, cu cele ale capului Bisericii. Nimic mai firesc pentru un locuitor din Lucca, pentru că acest oraș era, în Italia de nord, unul dintre susținătorii cei mai buni ai politicii angevine. Carol de Anjou, vicar imperial în Toscana, era foarte respectat aci; Tolomeo însuși îl numește în două rînduri seniorul și regele său. După moartea marelui cuceritor guelf, atașamentul pe care i-l dedicase dominicanul nostru pare să se fi strămutat asupra descendenților lui. Cînd prințul Carol de Tarent, nepotul regelui Robert din Napoli, a căzut, în 1315, pe cîmpul de bătălie de la Montecatini, Tolomeo, pe atunci stareț la Santa Maria Novella din Florența, a fost cel care s-a însărcinat să meargă să-i ceară trupul de la locuitorii victorioși din Pisa¹. Or, Carol de Anjou, fratele sfîntului Ludovic, era un Capețian și, ca atare, credea cu siguranță în miracolul regal, cu atît mai puternic cu cît, ajuns rege în Italia, el a reven-dicat, la rîndul său, cum se va vedea, darul taumaturgic. Aceste considerații explică bunăvoința pe care Tolomeo a arătat-o atingerii scrofulelor. El s-a pronunțat, în legătură cu acest subiect, în două din scrierile sale. Mai întîi,

veniunt ad regem de multis locis et terris diversis" este reproducă în articolul lui N. Valois despre Guillaunie de Sauqueville, *Histoire littéraire*, XXXIV, pp. 298 și urm., din care am împrumutat informațiile de mai sus despre autor și data predicilor.

1. Există asupra lui Tolomeo din Lucca o literatură foarte bogată, însă nici o lucrare cu adevărat exhaustivă. Cea mai mare parte din lucrările utile de cunoscut au fost indicate și folosite de G. Mollat, *Etude critique sur les Vitae Paparum Avenionensium d'Etienne Baluze*, 1917, pp. 1 și urm.; de adăugat articolul recent al lui Martin Grahmann, *La scuola tomistica italiana; Rivista di filosofia neo-scolastica*, XV (1923), al cărei § IV este consacrat lui Tolomeo. Poate fi de folos și referirea la disertația lui Karl Krüger, *Des Ptolomäus Lucensis Leben und Werke*, Göttingen 1874; a se vedea de asemenea Introducerea alăturată de Dl. Krammer la ediția citată mai jos, p. 95, n. 1; în rest, mă mulțumesc să trimit la referințele date de Dl. Mollat. Autorii care au tratat despre ideile politice ale lui Tolomeo (de ex., Albert Bazaillas, *Etude sur le De regimine principum; Rec. Académ. Sciences Belles Lettres et Arts de Tarn et Garonne*, seria 2-a, VIII (1892), mai ales pp. 136-143 și Jacques Zeiller, *L'idée de l'Etat dans Saint Thomas d'Aquin*, 1910, p. 161) nu-mi par să fi acordat, în general, destulă atenție relațiilor sale cu partidul angevin. Cu privire la raporturile celor din Lucca cu casa de Anjou, cf. Krammer, loc. cit., pp. XVI-XVII. Tolomeo îl numește pe Carol de Anjou *rege nostro Karolo* în *De regimine*, IV, 8, și *dominus noster rex Karolus* în *Determinatio* (mai jos, p. 95, n. 1). În *De regimine*, IV, 8, el insistă asupra asimilării perfecte a francezilor cu localnicii, în regatul din Napoli. În fine, întreaga *Determinatio* are ca scop să aperse drepturile lui Carol de Anjou la vicariatul din Toscana, împotriva lui Rudolf de Habsburg și a papei Martin IV însuși; a se vedea, în legătură cu aceasta, pe lîngă introducerea la ediția Krammer, și F. Kern, *Die Reichsgewalt des deutschen Königs nach dem Interregnum; Histor. Zeitschrift*, CVI (1911) pp. 71-74. Asupra episodului din 1315, R. Davidsohn, *Forschungen zur Geschichte von Florenz*, IV, Berlin 1908, p. 368.

într-un opuscul de polemică politică, cunoscut sub numele de *Abrégé des droits de l'Empire* (*Determinatio compendiosa de jurisdictione imperii*), pe care l-a redactat în jurul anului 1280, tocmai pentru a servi interesele regelui din Napoli împotriva regelui din Roma și a papei însuși. În capitolul XVIII, străduindu-se să dovedească faptul că regalitatea vine de la Dumnezeu, el furnizează printre altele argumentul următor: teoria aceasta este dovedită „prin pilda anumitor principii din zilele noastre, buni catolici și membri ai Bisericii; într-adevăr, ca urmare a unei influențe divine speciale și a unei participări mai depline decât a oamenilor de rînd la Ființa în Sine, ei posedă o putere aparte asupra poporului celor suferinzi: așa sînt regii Franței, așa e Carol, stăpînul nostru”, (iată marca angevină); „așa sînt, de asemeni, se zice, regii Angliei”¹. Dacă Tolomeo n-ar fi vorbit despre această „putere aparte” decât în *Determinatio* – mult citită pe vremea sa, dar căzută în uitare după secolul al XIV-lea – numele lui n-ar trebui să dețină decât un loc mediocru în istoria care ne interesează aci. Dar, cam în aceeași epocă, el a compus și o altă lucrare, destinată unui succes mult mai mare. El fusese discipolul Sfîntului Toma d'Aquino; în opera maestrului său a găsit un *Tratat despre guvernarea principilor* rămas neterminat; l-a reluat și l-a încheiat. Într-unul din capitolele adăugate lucrării inițiale, el a consacrat cîteva rînduri miruirii, în special celei primite de regii Franței. Întîlnim aci următoarele cuvinte: „regii urmași ai lui Clovis sînt unși [cu un untdelemn adus odinioară din Cer de un porumbel]; și, ca efect al acestei ungeri, diferite semne, minuni și vindecări apar într-însii”². Fraza e cu mult mai puțin explicită decât aceea pe care am citat-o mai sus; totuși, ea avea să aibă un cu totul alt răsunset. Căci *Traité du Gouvernement des Princes* s-a bucurat de voga al căreia obiect erau în general scrierile Sfîntului Toma; și cu greu s-au putut deosebi în el aporturile diferite ale Doctorului Angelic și ale continuatorului său. Mai cu seamă sub Vechiul Regim, apologeții atingerii

1. Ed. Mario Krammer, Hanovra și Leipzig 1909 (*Fontes iuris germanici antiqui*) p. 39, c. XVIII: „Hoc etiam apparet in modernis principibus viris catholicis et ecclesiasticis, quod ex speciali divina influenza super eos, ex ampliori participatione Entis, singulioem habent virtutem super populum egritudine laborantem, ut sunt reges Francie, dominus noster rex Karolus, et de rege Anglie fertur”. Cf. H. Grauert, *Aus der kirchenpolitischen Litteratur des 14. Jahrh.; Histor. Jahrbuch*; XXIX (1908), în special pp. 502 și 519. Grauert credea că tratatul a fost redactat în 1300; dar atunci, *rex Karolus* n-ar fi fost Carol de Anjou, ci fiul său, Carol al II-lea; prefer să mă raliez la data stabilită de Krammer. Nu ne-am mai putea îndoi de faptul că Tolomeo este autorul acelei *Determinatio*, după ce Martin Grabmann, *Neues Archiv*, XXXVII (1912), p. 818, a pus în evidență într-o altă lucrare a autorului nostru – *Exaameron* – o trimitere la acest *libellus sive tractatus de iurisdictione Imperii et Summi Pontificis*.
2. *De regimine principum ad regem Cypri*, II, cap. XVI; *Sancti Thomae Aquinatis... opera omnia*, in fol., Parma 1864, p. 250, col. 1 și 2: „Cujus sanctitatis etiam argumentum assumimus ex gestis Francorum, de beati Remigii super Clodoveum regem primum Christianum inter reges Francorum et delatione olei desuper per columbam, quo rex praefatus fuit inunctus et inunguntur posterii, signis et portentis ac variis curis apparentibus in eis ex unctione praedicta”. Cu privire la *De regimine*, a se vedea lucrarea excelentă a lui Martin Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, München, 1920 (*Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters*, XXII, 1-2), pp. 216 și urm. Atribuirea continuării – care în mod sigur nu-i aparține Sfîntului Toma – lui Tolomeo este, dacă nu sigură, cel puțin foarte verosimilă; și adaug că pasajul relativ la miracolul regal, pus alături de pasajul mai dezvoltat din *Determinatio*, mi se pare un argument în plus și foarte puternic în favoarea acestei teze. Data compunerii continuării este contestată; m-aș alia cu plăcere concluziilor lui A. Busson, *Sitzungsber. der phil.-hist. Klasse der Akademie Wien*, LXXXVIII (1877), p. 723.

recurseseră bucuroși la autoritatea Sfântului Toma¹. În realitate, ei n-ar fi avut dreptul s-o invoce decât pe aceea a lui Fra Tolomeo. Chiar pentru niște istorici mai experimentați, textul *Tratatului* a pus pînă în ultima vreme o grea problemă: pentru ce omul din Lucca, apărător viguros al Bisericii și al papalității, recunoscuse aproape primul „minunile” și „vindecările” pe care nici Biserica, nici papii nu mărturisiseră pînă atunci că le-ar îndrăgi? După publicarea – destul de recentă – a acelei *Determinatio*, enigma a fost rezolvată. Pretențiile angevine au făcut din Tolomeo un fidel al atingerii și, în mod indirect, au adus riturilor taumaturgice sprijinul apocrif, dar prețios, al Sfântului Toma d'Aquino.

Primii publiciști francezi care produseseeră argumentul miracolului dădușeră dovadă de o anumită îndrăzneală; urmașii lor n-au avut decât să-l preia de la ei.

În Franța secolului al XIV-lea, argumentul a fost cel mai larg folosit, mai ales în anturajul lui Carol al V-lea. Iată mai întîi o cartă solemnă, dată în 1380 de regele însuși, în favoarea consiliului canonic de la Reims; în fruntea actului, două inițiale: K și A, ale numelui regal, împodobite cu mici și elegante desene, ne prezintă, alături de scena clasică de donație – suveranul înmînînd canonicilor pergamentul care va face din ei stăpîni domeniului de la Vauclerc –, tabloul botezului miraculos al lui Clovis. Preambulul repetă într-adevăr legenda acelei *Sainte Ampoule*; însă, în legătură directă cu ea, și darul vindecării:

„În sfînta biserică a ilustrului oraș Reims, Clovis, pe atunci rege al Franței, a ascultat predica prea-gloriosului confesor, fericitul Remi, episcop al faimosului oraș; acolo, pe cînd acesta boteza pe numitul rege împreună cu poporul său, Sfîntul Spirit sau un înger al Domnului a apărut sub forma unui porumbel, coborînd din Cer și aducînd un flacon plin cu licoarea untdelemnului sfințit; din acest ulei, regele însuși și după el toți regii Franței, înaintașii noștri, și, la rîndul meu, eu însumi, am primit ungerea, la vremea consacrării și a încoronării, Dumnezeu fiindu-ne propice – prin care [ungere], prin îndurarea divină, s-a răspîndit în regii Franței o asemenea virtute și grație, încît prin simpla atingere a miinilor îi apără pe bolnavi de suferința scrofulor – lucru pe care îl demonstrează limpede evidența faptelor, probată pe nenumărate persoane”².

1. De exemplu, Meurier, *De sacris unctionibus*, p. 261; Mauclerc, *De monarchia divina*, col. 1567; Du Peyrat, *Histoire ecclesiastique de la Cour*, p. 806; Oroux, *Histoire ecclésiastique de la Cour*, I, p. 180.
2. Originalul la Arch. din Reims, fondul consiliului canonic metropolitan, Vauclerc, pachetul I, nr. 4; ed. dom Marlot, *Historia ecclesie Remensis*, II, p. 660 (ediția franceză sub titlul *Histoire de la ville de Reims*, IV, in-4°, Reims 1846, p. 631) și *Le Théâtre d'honneur*, p. 757 (parțial). Carta pare să fi fost ignorată de E. Dupont care, în *Notices et documents publiés par la Soc. de l'Hist. de France à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa fondation*, 1884, pp. 187-218, a recenzat un anumit număr de carte „cu viniete”. De asemeni, ea lipsește în lista de carte ale căror inițiale ne dau „reprezentări” ale lui Carol al V-lea, făcută de L. Delisle, *Recherches sur la librairie de Charles V*, I, 1907, p. 61. Citez după original: „quando in sancta egregie civitatis Remensis ecclesia a Clodoveo, tunc Francorum rege, audita est gloriosissimi confessoris beati Remigii eiusdem clare urbis episcopi predicacio, cui, dum ibidem prefatum regem cum suo populo baptizaret, Spiritus Sanctus seu angelus Dei in columbe specie, de Celo descendens, apparuit, portans et ministrans sibi ampulam sancti chrismatis liquore refertam de quo ipse Rex et omnes deinceps Francorum reges predecessores nostri in eorum et nos eciam in nostra consecracione et coronacione, Deo propicio, suscepimus unctionem, per quam ipsis regibus, diuina operante clemencia, virtus infunditur et gracia qua solo contactu manuum infirmos servant ab egritudine scrofularum, quod in personis innumeris per facti evidenciam constat esse probatum”.

Era pentru prima dată că un monarh creștin se prezenta în mod expres ca taumaturg.

În ce-i privește pe oratorii și scriitorii a căror savantă elocvență înflorea la curtea înțeleptului rege, ei laudă pe întrecute puterea atingerii. Autorul aceluia *Songe du Verger* o evocă prin gura cavalerului său, care revendică, împotriva preotului, caracterul divin al puterii temporale¹. Raoul de Presles, pe care l-am văzut deja transpunând din latinește în franțuzește *Quaestio in utramque partem* și intonând în prefața traducerii sale la *Cetatea Domnului* (pe care de asemenea o întreprinsese din porunca stăpînului său) un elogiu pompos al monarhiei franceze, nu scapă prilejul de a-i face un loc minunatului privilegiu². La fel – vom reveni cu mai multe amănunte peste puțin – Jean Golein în traducerea sa *Rational des divins offices* de Guillaume Durand. Și tot la fel, avocatul Anseau Choquart adresînd în numele regelui, o cuvîntare, în ultimele zile ale lui aprilie 1367, papei Urban V, ca să-l facă să-și schimbe hotărîrea de a se întoarce la Roma³.

Să nu ne lăsăm înșelați. Exaltarea puterii vindecătoare n-a fost, în acest mediu, decît o manifestare, printre multe altele, a unei tendințe generale, al cărei sens nu e greu de surprins. Se simte într-adevăr foarte net, în jurul lui Carol al V-lea și al consilierilor săi, un puternic efort de a întări în orice fel prestigiul religios și supranatural al Capețienilor. Așa cum a arătat Dl. Noël Valois, atunci s-a născut la curtea Franței ideea de a rezerva regilor noștri, ca pe o onoare proprie casei lor, titlul pînă atunci banal de „prea creștin”⁴.

1. În redactarea latină: Goldast, *Monarchia imperii*, I, lib. I, cap. CLXXII și CLXXIII, pp. 128-129; în redactarea franceză: J.L. Brunet, *Traitez des droicts et libertez de l'église gallicane*, fol., 1731, II, cartea I, cap. LXXIX și LXXX, pp. 81-82. Autorul aceluia *Songe du Verger* reproduce de altfel aproape textual pe Occam (cf. mai jos, p. 101, n. 2), după cum a arătat Carl Müller, *Zeitschrift für Kirchenrecht*, XIV (1879), p. 101, dar cu o modificare ce nu e lipsită de importanță; vom avea ocazia să revenim (v. mai jos, p. 154).
2. Ed. din 1531, folio Paris, fol. a III v°. După ce a amintit despre miruire și miracolul acelei *Sainte Ampoule* (Raoul i se adresează direct lui Carol al V-lea): „Et ne tiengne vous ne autre que celle consecration soit sans tres grant digne et noble mistere car par icelle voz devanciers et vous avez telle vestu et puissance qui vous est donnée et attribuée de dieu que vous faictes miracles en vostre vie telles si grandes et si apertes que vous garissiez d'une tres horrible maladie qui s'appelle les escroelles de laquelle nul autre prince terrien ne peut garir fors vous”. Pasajul a fost reprodus de Guillebert de Metz în a sa *Description de Paris*, compusă puțin după 1434: Leroux de Lincy și L.M. Tisserand, *Paris et ses historiens (Hist. génér. de Paris)*, in-4°, 1867, p. 148.
3. C.E. Bulaeus [Du Boulay], *Historia Universitatis Parisiensis*, IV, in-4°, Paris 1668, p. 408: „ex sanctissima unctione spiritali, et divina, non humana, qua inungitur Rex ipse, propter quam sanctificatus est... et exinde curat morbos in signum sanctissimae unctionis”. Pentru autorul discursului și împrejurările în care a fost pronunțat, v. R. Delachenal, *Histoire de Charles V*, III, 1916, pp. 517 și urm. (mai ales 518, n. 5).
4. *Le roi très chrétien*, în *La France chrétienne dans l'histoire, ouvrage publié... sous la direction du R. P. Baudrillart*, 1896, pp. 317 și urm. Se poate adăuga la textele citate de Dl. Valois, Jean Golein, în al său tratat despre încoronare, v. mai jos, *Apendice*, IV, pp. 331-332 și un pasaj din micul tratat al lui Etienne de Conty despre regalitatea franceză care – cu puțin posterior lui Carol al V-lea (cf. mai sus, p. 66, n. 4) – reflectă exact teoriile curente din anturajul acestui rege: Bibl. Nat. latin 11730, fol. 32 v°, col. I: „Romani pontifices omnes semper scripserunt et scribunt cotidie regi Francie *cristianissimo* (sic), quasi suppellativo in fide catholica, sed aliis regibus omnibus et principibus scribunt: tali regi *christiano*, in simplici positivo”. Dl. Valois a observat cu limpezime toată munca de propagandă ce se desfășoară în preajma lui Carol al V-lea: „Tronul este înconjurat acum de învățați ce știu să descopere cu

Niciodată n-au fost făcute să răsune mai puternic toate tradițiile miraculoase cu care se mîndrea monarhia florilor de crin; mai mult: cum vom avea prilejul să constatăm mai târziu, se pare că în lumea aceasta strîmtă, legalistă, care avea drept centru „Biblioteca” regală, cei ce o alcătuiau nu s-au sfiit să îmbogățească întrucîva patrimoniul legendar lăsat moștenire de strămoși¹. Ceremoniile oncțiunii și încoronării, din care – în opinia oamenilor obișnuiți – regii își căpătau amprenta lor divină, au făcut cu siguranță obiectul unui interes cu totul deosebit din partea lui Carol al V-lea. Biblioteca lui conținea nu mai puțin de șapte volume despre ritualul francez, la care se cuvine să adăugăm o lucrare despre încoronarea imperială și o psaltire ce conținea serviciul de consacrare englez². Mai mult încă: sub directa lui inspirație a fost compus de către unul dintre scriitorii săi plătiți, călugărul carmelit Jean Golein, un mic tratat despre încoronarea regilor și reginelor Franței, pe care-l vom studia îndată mai în amănunt. De unde venea, așadar, acest zel al suveranului și al anturajului său pentru tot ce se referea la regalitatea sacră? Trebuie să ținem seama, fără îndoială, de specificul spiritual personal al lui Carol al V-lea: foarte cucernic și, în același timp, profund pătruns de măreția demnității sale, era firesc să țină să accentueze caracterul religios al propriei „*estat royal*”. În plus, inteligența sa înclinată spre speculațiile teologice, acea „subtilă mașinărie” – ca să vorbim la fel cu Jean Golein: „*soutil enging*” – pe care o „pusese la studiu”, atît cît înțelegea el „termenii teologiei”³, îl determina să prețuiască teoriile mistice și simbolice ale regalității și ale încoronării și miruirii, pe care literații vremii sale se arătau foarte dispuși să i le ofere. Ar însemna să dăm totuși dovadă de oarecare naivitate dacă am vedea în toată zarva întreținută atunci de scriitorii oficiali în jurul miraculosului monarhic numai dorința de a flata gusturile dezinteresate ale principelui. Există un fenomen pe care îl vom vedea repetîndu-se, în cursul istoriei studiate aci, cu o adevărată regularitate: la ieșirea din crizele grave care au zguduit în mai multe rînduri dinastiile franceze și engleze, cînd era vorba să se repare afronturile aduse popularității casei regale, aproape întotdeauna ciclul regalității sacre și în special puterea taumaturgică au fost cele care au furnizat temele de predilecție propagandei loialiste. Ca să nu cităm decît cîteva exemple relativ recente și foarte clare, sub Henric al IV-lea în Franța și sub Carol al II-lea în Anglia, tocmai această coardă aveau s-o facă să vibreze de preferință slujitorii legitimității. Or, sub Carol al V-lea, statul ieșea într-adevăr dintr-o criză de temut: cea pe care o dezlănțuise în întreg regatul bătălia de la Poitiers. În zilele noastre, unii istorici au crezut că trebuie să aprecieze pericolele la care s-a expus atunci dinastia de Valois și monarhia însăși ca fiind destul de neînsemnate. Totuși, primejdia pare să fi fost cu adevărat mare, nu numai ca urmare a străduințelor depuse de cîțiva bărbați inteligenți de a supune guvernarea unui soi de control național, ci, mai mult, fără îndoială, ca urmare a violentei mișcări de ură și revoltă ce ridicase atunci o întreagă parte a poporului împotriva nobilimii. A participat la ea chiar și marea burghezie: ea nu izbutise încă – așa cum s-a întîmplat în secolele urmă-

îndemînare în trecut faptele cele mai potrivite să înălțe prestigiul regalității... Cine a afirmat mai des decît ei caracterul sacru al monarhiei? Cine a vorbit într-un chip mai obișnuit despre *Sainte Ampoule* sau cine a amintit cu mai multă plăcere originea cerească a florilor de crin?” (p. 323).

1. Mai jos, pp. 162 și 165.

2. Léopold Delisle, *Recherches sur la librairie de Charles V, II, Inventaire général des livres ayant appartenu aux rois Charles V et Charles VI*, nr. 227-233, 226 și 59.

3. Mai jos, *Apendice*, IV, p. 337.

toare – să forțeze în masă porțile clasei privilegiate. Un moment, monarhia a părut învâluită de discreditarea de care fusese lovită o castă cu care puterea regală părea că face cauză comună. Celui ce s-ar îndoi de tăria sentimentelor ce-au tulburat sufletele în acei ani tragici, ar fi destul să i se recomande lectura celor trei scrisori ale lui Etienne Marcel, păstrate din pură întâmplare. Nu este locul să cercetăm aci cum a reușit familia Valois să înfrângă agitația. Nu ne-am putea îndoi însă că amintirea acestor evenimente, despre care știm că a fost mereu foarte puternică în mintea lui Carol al V-lea, l-a determinat să caute să întărească prin toate mijloacele stăpânirea monarhiei asupra sufletelor. Cum să ne mirăm că un principe care a știut foarte de timpuriu (așa cum prea bine s-a spus) să prețuiască la justa ei valoare „puterea opiniei publice” nu a neglijat arma miracolului?¹

Dar acest fin politician era în același timp un om evlavios. Într-adevăr, se pare că lauda uneori indiscretă ce se aducea în jurul său, puterii sale miraculoase i-a inspirat, la un moment dat, unele scrupule. El a vrut să-i mențină pe apologeții lui în limitele impuse de ortodoxia sănătoasă. Despre nelișițiile sale avem o curioasă mărturie într-un text, pînă acum aproape ignorat, despre care se cuvine să spunem aci un cuvînt. Printre numeroasele lucrări pe care Carol a pus să fie traduse, pe cheltuiala sa, din latinește în franțuzește, figurează și unul dintre cele mai importante tratate liturgice din Evul Mediu, *Rational des divins offices*, compus, în jurul anului 1285, de episcopul de Mende, Guillaume Durand. Încredințată carmelitului Jean Golein, traducerea a fost oferită regelui de autorul ei în 1372; ea e bine cunoscută. A fost chiar tipărită în 1503, în vremea în care literatura didactică ieșită din „Librăria” lui Carol al V-lea furniza tiparnițelor cîtorva comercianți întreprinzători un asemenea frumos material. Dar ceea ce se pare că n-a fost băgat de seamă de obicei este faptul că acesta e mai mult și ceva mai bun decît o traducere. La sfîrșitul capitolului în care episcopul din Mende enunțase teoria generală a oncțiunii, fără nici o aplicare la acțiunea regală, Jean Golein a socotit că trebuie să adauge, inventat de el, „pentru venerația prea temutului și suveranului” său „stăpîn”, consfințit rege al Franței la 19 mai 1364, un întreg „mic tratat despre consacrarea principilor” care, în manuscrisul original, nu acoperă mai puțin de douăzeci și două de pagini, scrise toate pe două coloane și cu o mîină destul de fină. Acest „*petit traitié*” descrie și studiază mai degrabă încoronarea și miruirea franceză decît consacrarea principilor în ansamblu. Găsim aci, alături de o dezvoltare destul de greoaie privind sensul simbolic („signifiante misterial”) al ritualului de la Reims, o mulțime de indicații importante despre dreptul public francez – în special despre temeiurile legendare ale dreptului de succesiune – și despre concepția regalității sacre și ciclul său miraculos; nu puține dintre datele acestea vor fi folosite, în cele ce urmează. Există însă ceva și mai interesant. Cel puțin asupra unui punct, și tocmai asupra celui care ne interesează într-un chip mai special pentru moment, adică puterea de vindecare, Jean Golein se prezintă în mod expres ca interpretul autorizat al însăși gîndirii stăpînului său. Adresîndu-se lui Carol al V-lea, Raoul de Presles scrisese în prefața sa la *Cetatea lui Dumnezeu*: „aveți o asemenea virtute și putere, ce vă este dată și atribuită de la Dumnezeu, încît faceți minuni în viața voastră”. Așa cum ne-am putut da seama din mai multe texte

1. Delachenal, *Histoire de Charles V*, II, p. 369: „Carol al V-lea a avut chiar înainte de a fi rege... sentimentul foarte limpede al forței opiniei publice”. Asupra mișcării antinobiliare se vor găsi reunite în aceeași lucrare un anumit număr de mărturii caracteristice, I, pp. 395 și urm. N-ar fi prea greu să li se adauge și altele.

citare mai înainte, exprimarea sa era perfect conformă cu uzul curent. Totuși, pe cât se pare, ea l-a șocat pe cucernicul rege: „El nu ține deloc să fie făcut sfânt și nici să se creadă că face minuni”, ne repetă insistent Jean Golein; asemenea lucruri nu sînt spuse decît fără „consimțămîntul” său; și bunul carmelit explică în mod savant că numai Dumnezeu face minuni. Fără îndoială. Să nu exagerăm însă în închipuirea noastră umiliința principelui ori a purtătorului său de cuvînt. Căci acest adevăr teologic incontestabil era adevărat – Golein a avut grijă să ne-o amintească – în aceeași măsură pentru sfinți ca și pentru taumaturgii regali; atît prin unii, cît și prin ceilalți, virtutea divină este cea care operează atunci cînd ei fac minuni; este și motivul pentru care oamenii prost instruiți în materie de „termeni de teologie” spun și despre unii și despre ceilalți că fac minuni sau vindecă o boală oarecare. Comparația putea să fie suficientă orgoliului monarhic. În felul acesta, Carol al V-lea și doctorii săi împăcau cu grija lor pentru ortodoxie dorința justă pe care o aveau ca „starea regală” să nu fie „prețuită mai puțin decît o cere rațiunea”¹.

Lucrurile fuseseră puse în mișcare mai întîi de anturajul lui Filip cel Frumos, iar apoi de cel al lui Carol al V-lea. De aci înainte, vindecările miraculoase nu vor mai înceta să facă parte, în mod obligatoriu, din orice elogiu al regalității franceze. Sub Carol al VI-lea, călugărul Etienne de Conty le situează printre frumoasele privilegii pe care le atribuie regilor săi². În două rînduri, cel puțin, sub Carol al VII-lea și Ludovic al XI-lea, ambasadorii francezi de la curtea pontificală le invocă pentru a dovedi sfințenia specială a casei de Franța și, ca o consecință, legitimitatea puterii exercitate de stăpîinii lor asupra Bisericii³. Aceste ultime exemple sînt deosebit de semnificative. Vom vedea mai tîrziu că, în ansamblul complex de idei și sentimente a cărui formă doctrinală a fost galicanismul, vechea noțiune de regalitate sacră și-a avut partea sa; iar o dată cu ea, și manifestarea sa cea mai concretă și cea mai sensibilă pentru spiritele groșiere: darul taumaturgic. De aceea, nu trebuie să ne mirăm aflînd argumentul miracolului pînă și în gura unor avocați ce pledează în procesele de natură ecleziastică. La începutul anului 1493, se desfășura în fața Parlamentului un proces care punea în joc cele mai grave interese politice și religioase. El opunea doi cărturari ce pretindeau amîndoi să obțină titlul de episcop al Parisului: Girard Gobaille, ales de consiliul canonicilor, și Jean Simon, desemnat de rege și confirmat de papă. Avocatul lui Jean Simon, maestrul Olivier, s-a văzut pus în mod firesc în situația să apere dreptul regelui de a interveni în numirile ecleziastice; una dintre aplicațiile cele mai strălucite ale acestui drept era „regala spirituală”, adică facultatea exercitată tradițional de monarhul francez de a înzestra veniturile ce depindeau de anumite episcopate, în timp ce scaunul era vacant. În cursul pledoariei sale, el a izbucnit (transpun

1. În legătură cu tot ceea ce precede, n-am decît să trimit la *Apendice IV*, unde se vor găsi o analiză și lungi extrase din tratatul lui Jean Golein. Se va observa (p. 337) că Raoul de Presles este aci pus în cauză – într-un mod foarte politicos, dar foarte limpede.
2. V. mai sus, p. 66, n. 4. Autorilor din secolul al XV-lea care au vorbit despre atingere, li se poate alătura Nicolas de Larivilla cu un „Traité... de la Dedicace de l'Eglise de S. Remy... l'an 1460”, citat de Marlot, *Le théâtre d'honneur*, p. 758.
3. În fața lui Pius II, la Mantua, la 30 noiembrie 1459, d'Achery, *Spicilegium*, fol., 1723, III, p. 821, col. 2; cf. du Fresne de Beaumont, *Histoire de Charles VII*, VI, p. 256. În fața lui Sixt IV, în 1478, de Maulde, *La diplomatie au temps de Machiavel*, p. 60, n. 2; cf. J. Comblat, *Louis XI et le Saint Siège* (teză Litere Nancy) 1903, p. 170. Primul text menționează în mod expres vindecarea scrofulilor; cel de al doilea, „miracolele” îndeplinite de regi, fără vreo altă precizare.

în franțuzește jargonul juridic folosit, potrivit obiceiului timpului, de oratorul nostru, în care se amestecă latina cu franceza): „*De asemenea, regele nu este un laic pur, căci el nu e doar încoronat și miruit precum ceilalți regi, ci consacrat; mai mult decât atât, cum afirmă Jehan André*” (acesta e un specialist în drept canonic din secolul al XIV-lea, pe care îl vom mai reîntâlni) „în novella sa asupra Decretalelor, la capitolul *licet*, prin simpla sa atingere el vindecă, se zice, bolnavii și nu trebuie să ne mirăm de aceasta, dacă are drept de regală”¹.

În Anglia, publiciștii nu par să fi recurs la acest gen de argumente. Poate că aceasta se datorează faptului că, în secolele al XIV-lea și al XV-lea, ei au avut mai puțin decât cei din Franța prilejul de a rivaliza cu Roma. Totuși, unul dintre scriitorii acestei națiuni s-a folosit de arma taumaturgică într-o polemică răsunătoare împotriva papalității. Dar așa englez cum era, el slujea Imperiul. Era cam prin 1340, în vremea când un suveran german, Ludovic de Bavaria, trezise din nou vechea dispută ce aproape ațipise după sfârșitul familiei Hohenstaufen. El a grupat în jurul său un anumit număr de literați, printre care unii dintre cei mai viguroși gânditori ai epocii; printre ei, și William Occam. Printre alte opere mărunte compuse cu această ocazie de ilustrul filosof, figurează și *Opt întrebări despre puterea și demnitatea papală*. Să citim al optulea capitol al celei de a cincea întrebări. Occam pretinde să demonstreze aci că regii primesc prin oncțiune „grația unor daruri spirituale”; printre dovezile sale, el citează vindecarea scrofulelor de către regii Franței și ai Angliei². Într-adevăr, cineva n-ar putea fi mai puțin gregorian.

Miracolul regal a fost astfel folosit pe larg în secolele al XIV-lea și al XV-lea de către apologeții regalității. Cam ce gîndeau, în acea epocă, unii dintre partizanii supremației papale? Episcopul portughez Alvarez Pelayo, care a fost chiar în timpul lui Occam unul dintre pamfletarii cei mai virulenți

1. Arch. Nat., X I A. 4834, fol. 141 (5 febr. 1493): „Pareillement le roy n'est pas pur lay quia non solum coronatur et inungitur, sicut ceteri, ymo consecratur; y a plus, car, comme dit Jehan André in N[ovel]la in D[ecretales], c. licet, *ad solum tactum dicitur sanare languidos et egrotos* et par ce ne se fault esmerveiller s'il a droit de regale”. Cu privire la proces cf. (*Ibid.*) fol. 122 v° și *Gallia Christiana*, VII, col. 155-156.

2. *Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali*, quaest. V, cap. VII-IX; Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii*, II, p. 372. (Pentru data opusculului v. A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford 1892, p. 233). Chestiunea dezbătută este următoarea: „an rex hereditarie succedens ex hoc quod a persona ecclesiastica inungitur et consecratur et coronatur, gratiam consequatur doni spiritualis”. Printre argumentele propuse în favoarea opiniei afirmative, figurează și acesta: „Naturalis curatio aegritudinis corporalis est gratia Dei spiritualis. Quibusdam autem regibus, scilicet Franciae et Angliae, sicut fertur, per unctionem regalem confertur potestas curandi et sanandi specialiter scrophulas patientes. Ergo per huiusmodi unctionem rex consequitur gratiam doni spiritualis”. Potrivit regulilor discuției scolastice, Occam citează apoi și argumentele pentru opinia negativă. Printre altele: „Ad secundum motivum respondetur, quod si reges Angliae et Franciae habent gratiam curandi descrophulis, non habent potestatem propter unctionem regalem: quia multi alii reges quomodo inunguntur, huiusmodi gratia non decorantur: sed sunt digni huiusmodi gratia propter aliam causam, que nec licet nec potest ab homine indicari”. Cum în continuarea dezvoltării (cap. X), părerea afirmativă are ultimul cuvînt, nu ne-am putea îndoi că ea este aceea a lui Occam. Trebuie să recunoaștem însă că în toată lucrarea (care e o țesătură de propoziții, contra-propoziții, replici, duplicate etc.), gîndirea proprie a autorului este extrem de greu de urmărit. Înțelegem astfel oroarea pe care au inspirat-o oamenilor Renașterii procedeele de expunere ale lui Occam. Autorul textului *Songe du Verger* s-a inspirat din Occam; cf. mai sus, p. 97, n. 1 și mai jos, p. 154.

ai acestei tabere, considera miracolul „minciună și visare”¹. Mult mai târziu, papa Pius II, în *Comentariile* sale, exprima cu privire la tratamentele considerate a fi fost realizate de Carol al VII-lea un scepticism discret, care reflectă, poate, mai ales iritarea provocată probabil de argumentul repetat întruna de polemiștii sau oratorii galicani, pe care nu-i iubea; în plus, *Comentariile* nu erau menite să fie publicate în timpul vieții autorului lor². Asemenea declarații apar ca fiind cu totul excepționale. Publiciștii aflați în solda Franței încetaseră să mai păstreze tăcerea în privința riturilor vindecătoare: ei le invocau cu plăcere. N-au fost urmați pe acest teren de adversarii lor – și asta nu numai începând din momentul când Marea Schismă a îndreptat într-o altă direcție preocupările polemiștilor ecleziastici. Sub domnia lui Filip cel Frumos, scriitorii din tabăra pontificală nu pot fi văzuți ridicând vreodată mînușă pe care le-o aruncau Nogaret sau autorul acelei *Quaestio in utramque partem*. Avem impresia că vindecările operate de Capetieni sau de suveranii englezi către începutul secolului al XIV-lea s-au impus întregii lumi, chiar și celei mai intransigente opinii religioase, ca un fel de adevăr experimental. Fiecare a început să vorbească liber despre ele, fără îndoială pentru că nu mai șocau pe nimeni. În Anglia, Thomas Bradwardine, filosof foarte ortodox și viitor arhiepiscop, le citează, sub Eduard al III-lea, fără să se gîndească la nimic rău, în cursul unei dezvoltări cu privire la miracole în general³. Specialiștii italieni în drept canonic precum Giovanni Andrea – acel *Jean André* al vechilor noștri autori –, în prima jumătate a secolului al XIV-lea și Felino Sandei, la sfîrșitul secolului următor, menționează în treacăt „miracolele” regelui Franței ca pe un fapt cunoscut tuturor. E drept că Sandei le pune pe seama „forței înruderii” – adică a unui fel de predispoziție fiziologică ereditară – mai degrabă decît pe seama unei grații divine, rezervată monarhilor noștri. Dar el crede în chip vizibil în ele și nici nu-i trece prin minte să se scandalizeze⁴. Virtuțile minunate ale celor două

1. *Collirium super hereses novas* în R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, Partea II, Roma 1914 (*Bibl. des Kgl. Preuss. Instit. in Rom*, X) p. 509: „Nec dicat hereticus quod reges Francie et Anglie gratiam curationis habere consueverant, quia hoc apocrifum enim vel sompniū... Item constat quod hec virtus curationis non est virtus corporis sed anime... sicut nec regnum, quod institutum est ad bene regendum, datur sanguini, sed vite...”. Asupra lui Alvarez și a lucrărilor sale, v. R. Scholz, *Unbekannte Streitschriften*, I (*Bibliothek*, IX), 1911, pp. 197 și urm. (cu referințe bibliografice). Alvarez n-a avut mereu aceeași atitudine față de miracolul regal: mai jos, p. 107.
2. Cartea VI. Citez după textul dat de J. Quicherat, *Procès... de Jeanne d'Arc* (*Soc. de l'hist. de France*), IV, pp. 514-515 (despre pelerinajul lui Carol al VII-lea la Corbeny, la care se face aluzie în acest pasaj, v. mai jos, p. 196): „Mos enim Francie regibus est, die quae coronationem sequitur, templum quoddam peregrinando petere, cui sanctus *Marchoul* praesidet. atque ibi aegrotos curare. Miraculum Galli vulgaverunt, morbum quemdam humano in gutture nasci, qui solo regis tactu et arcanis quibusdam curetur verbis: idque post coronationem in hoc templo fieri... quarta die peregrinatio facta est, in qua de curatione morborum nihil satis compertum habeo, quamvis Gallici omnia illa credant fieri miraculose”.
3. Mai sus p. 71. n. 4.
4. Joannis Andreae, *J. C. Bononiensis. In sextum Decretalium librum Novella Commentaria*, fol. Veneția 1581, lib. III, Tit. IV, *De praebendis et dignitatibus*, cap. II, fol. 94 v°; expune motivele pentru care, după spusele francezilor, regii Franței și ai Angliei au anumite drepturi de conferire a unor titluri ecleziastice: „Item ad solum manus tactum certos infirmos sanare dicuntur”. J. André a murit în 1348: cf. mai sus, p. 101, n. 1. Felino Sandei (1444-1503): *Commentaria in V libros Decretalium*, folio, Basel 1567, lib. II, tit. XX, cap. LII, p. 823; autorul arată că pentru ca un sfînt să fie canonizat, trebuie să dovedească nu numai minunile sale, ci și „sanctimonia

dinastii devin unul dintre locurile comune ale diplomației. Fratele François solicitându-l pe dogele Veneției¹ în numele lui Eduard al III-lea, trimișii lui Ludovic al XI-lea adresându-se ducelui din Milano², un ambasador scoțian adresînd o cuvîntare lui Ludovic al XI-lea însuși³, toți fac aluzie la ele într-un mod foarte natural. Există oare un semn mai frumos de victorie, pentru o credință multă vreme contestată, decît trecerea ei în rîndul banalității?

Se pare că, în Franța, vindecările regale și-au făcut pentru prima oară intrarea în artă în acel sfîrșit de secol al XV-lea. Iconografia medievală, în întregime religioasă, nu îndrăznise niciodată, pe cît știm, să reprezinte această minune aproape profană, dacă putem spune așa; fiindcă o miniatură din secolul al XIII-lea, care ni-l arată pe Eduard Confesorul atingînd o femeie scrofuloasă, trebuie pusă, bineînțeles, pe socoteala hagiografiei. Dar în 1488, în acea abație de la Muntele Saint-Michel au Péril de la Mer care (după ultimii ani ai războiului englez și, mai ales, după crearea la 1 august 1469 a ordinului regal de cavalerie pus sub hramul arhanghelului) deținea cu adevărat rangul de sanctuar național și dinastic, abatele André Laure a pus să se execute niște splendide vitralii pentru corul bisericii abătiale. Una dintre ele, din capela de formă dreptunghiulară numită pe atunci Saint-Michel du Circuit, era consacrată încoronării regilor Franței. Se vedeau acolo, împărțite în mai multe compartimente, episoadele esențiale ale ceremoniei; n-a fost omis nici darul taumaturgic care (după cum gîndea probabil abatele) trebuia să fie considerat ca o urmare a oncțiunii: i s-a rezervat unul din medalioanele de sus. Iată în ce termeni îl descria, în 1864, abatele Pigeon, autorul unui *Nou ghid istoric și descriptiv pentru Muntele Saint-Michel*: „Cel de al doilea medalion ni-l înfățișează pe rege care, după ce s-a împărțășit sub ambele specii, s-a dus într-un parc unde se aflau adunați un număr însemnat de bolnavi pe care i-a atins, unul după altul, cu mîna lui dreaptă, de la frunte la bărbie și de pe un obraz pe altul”. Vai! Nu mai putem confrunta originalul cu această descriere de o precizie mediocră. Printre atîtea alte crime împotriva artei, administrația penitenciarului căreia Muntele Saint-Michel i-a fost încredințat prea mult timp, a lăsat să fie distrus sau risipit cel mai vechi dintre monumentele pe care credința supușilor săi îl ridicase gloriei regalității miraculoase. N-a mai rămas nimic din vitraliul încoronării⁴. Gîndiți-vă însă ce glorie însemna pentru miracolul regal faptul de a se număra, întocmai ca minunile sfinților, printre imaginile oferite de biserică venerației credincioșilor săi! Vechea credință în puterea taumaturgică a principilor părea să fi triumfat definitiv, nu numai, cum am constatat mai sus, asupra rivalităților politice, dar chiar și asupra ostilității surde sau violente manifestate multă vreme de elementele cele mai active ale opiniei ecleziastice.

vitate”: „quia multi non sancti faciunt miracula, aut vi verborum: ut consecratio eucharistiae, aut vi parentelae, ut Rex Franciae, vel illi de domo sancti Pauli arte magica”. Despre „familia Sfîntului Pavel”, vrăjitori italieni care pretindeau că se trag din apostolul Păgînilor, să se vadă mai jos, p. 209 și n. 4. Cu privire la teoria lui Sandei, cf. mai jos, pp. 289-290.

1. Mai sus, p. 12, n. 1.
2. De Maulde, *Les origines de la Révolution française*, pp. 26-27 (27 decembrie 1478)
3. Elphinstone, viitorul episcop de Aberdeen, trimis de Iacob al III-lea, în 1479, pe lângă Ludovic al XI-lea; discursul este reprodus (și poate retușat) de Hector Boetius, *Murthlacencium et Aberdonensium episcoporum vitae*, ed. J. Moir (*New Spalding Club*), in-4°, Aberdeen, 1894, p. 73 (prima ediție a *Vieșilor* este din 1522).
4. A se vedea mai jos *Apendice II*, nr. 1 (pentru miniatura care reprezintă miracolul Sf. Eduard) și nr. 2 (pentru vitraliul de la Muntele Saint-Michel).

5. Atingerea scrofulelor și rivalitățile naționale; încercări de imitație

Numai două familii regale se apucaseră să practice, în secolele al XI-lea și al XII-lea, atingerea scrofulor: Capețienii în Franța, prinții normanzi și Plantagenetii, moștenitorii lor, în Anglia. Ele își făceau concurență; pe de altă parte, nu puteau să nu provoace invidia celorlalte case suverane. Este cazul să studiem – față de pretențiile lor, rivale între ele dar și apte să provoace rivalități comune – reacțiile orgoliului național sau dinastic.

Constatăm nu fără o anumită surpriză că, în Evul Mediu, majoritatea scriitorilor francezi sau englezi acceptau de o parte și de alta, fără acrimonie, tratamentele îndeplinite de monarhul străin. Guibert de Nogent, care i-a negat lui Henric I orice putere taumaturgică, n-a găsit imitatori. De obicei, cei mai șovini se mărgineau să treacă sub tăcere minunile realizate pe celălalt țărm al Canalului Mîneei; uneori, ei afirmau – fără vreo altă precizare – că doar regele lor putea să vindece.

„Car il guerist des esrcoeles
Tant seulement par y touchier,
Sans emplastres dessus couchier;
Ce qu'autres roys ne puent faire”¹, *

cînta poetul-soldat Guillaume Guiart despre Filip cel Frumos. Dar nici unul, chiar dintre cei mai înfierbîntați, n-a mers pînă acolo încît să înceapă o adevărată polemică pe această temă. Cît despre spiritele împăciuitoare, cum era medicul Bernard de Gourdon², ele nu ezitau să recunoască deopotrivă celor două dinastii aceeași virtute miraculoasă. Această moderație e cu atît mai izbitoare cu cît o putem pune în contrast cu atitudinea foarte diferită, cum vom vedea, adoptată în timpurile moderne de patrioții din cele două țări; la drept vorbind, începînd din secolul al XVI-lea, urile religioase, cu mult mai mult decît pasiunile naționale, au fost cele care i-au împiedicat pe francezi să admită miracolul englez – și reciproc. Nimic asemănător nu exista înaintea Reformei. Și apoi, credința în miraculos era prea adîncă în Evul Mediu, pentru ca să mai examineze cineva foarte de aproape o manifestare supranaturală în plus. Starea sufletească a francezilor față de ritul englez, ori a englezilor față de ritul francez nu era lipsită de analogie cu starea acelor devoți ai păgînismului care, fideli zeului cetății lor și considerîndu-l mai puternic și mai binefăcător decît ceilalți, nu se credeau obligați, din această pricină, să refuze orice existență divinităților națiunilor vecine:

„J'ai mon Dieu que je sers; vous servez le vôtre.
Ce sont deux puissants Dieux”³

1. *Histor. de France*, XXII, pp. 175 v. 204 și urm.; cf. mai sus, p. 93, n. 1. La fel, Jean Golein (mai jos, p. 336) îl consideră pe regele Franței ca posedînd „această prerogativă mai presus de toți ceilalți regi, oricare ar fi ei”; regele Angliei era în acel moment inamicul.

2. Text citat mai sus, p. 83, n. 1. Thomas Bradwardine, în pasajul reprodus mai sus, p. 71, n. 4, recunoaște de asemenea, deși este englez, puterea miraculoasă a dinastiei franceze. Dar, scriind în 1344, el îl considera fără îndoială pe stăpînul său, Eduard al III-lea, ca moștenitor legitim al Capețienilor și al Plantagenetilor: ceea ce scade oarecum valoare imparțialității lui.

* „Căci el vindecă scrofulile
Doar numai cît le atinge,
Fără să pună plasturi deasupra;
Ceea ce alți regi nu pot să facă” (N. tr.).

** „Am Dumnezeu meu pe care-l servesc; tu-l vei servi pe-al tău.

Sînt doi Dumnezei puternici”. [Din *Athalie* de Racine; actul I, scena VII; N. tr.).

În afara celor două regate occidentale, opinia oamenilor obișnuiți pare să fi admis cu multă bunăvoință și atingerea scrofulelor. Eficacitatea sa n-a fost niciodată contestată într-un mod mai mult sau mai puțin deschis, decît de cîțiva rari scriitori, nesupuși unor prejudecăți naționaliste: episcopul portughez Alvarez Pelayo și papa Pius II, în care vorbeau ortodoxia ecleziastică sau ura galicanismului, și medicul flamand Jean d'Ypres, adversar al florilor de crin, pentru rațiuni ce pot fi numite aproape de politică internă. Mai ales – așa cum știm – încă din primii ani ai secolului al XIV-lea, Capețienii, poate și Plantagenetii, vedeau venind la ei bolnavi din țări străine: este cea mai strălucită dovadă a universalității faimei lor dincolo de hotare.

Dar dacă mai peste tot, oamenii n-au refuzat să recunoască puterea regilor taumaturgi din Franța și din Anglia, ei au încercat uneori, în diverse țări, să le suscite concurenți. Ce au însemnat aceste strădanii? Sau, ca să punem problema sub o formă mai generală, au existat în Europa, în alte locuri decît în cele două state avute în vedere pînă aici, principii medici, care să-și exercite arta fie imitînd practicile franceze ori engleze, fie chiar – fiindcă nici o posibilitate n-ar putea fi înlăturată *a priori* – în virtutea unei tradiții naționale independente? Iată ce trebuie să examinăm acum.

Ca să avem dreptul să dăm un răspuns sigur acestei întrebări, ar trebui să fi procedat mai înainte la o cercetare minuțioasă, practic infinită, avînd ca obiect texte de diverse proveniențe. Cercetările mele au fost limitate, prin forța împrejurărilor. Din fericire, studiile unor erudiți din Vechiul Regim, mai cu seamă francezi și hispanici, mi-au oferit un ajutor prețios. Rezultatele pe care le voi prezenta, deși au un caracter provizoriu, cred că pot fi considerate ca destul de probabile. Voi examina chiar de pe acum problema în ansamblul ei, indiferent dacă voi ieși uneori din cadrul cronologic fixat în principiu pentru acest capitol. Unele dintre mărturiile pe care va trebui să le reținem sînt într-adevăr posterioare Evului Mediu. Însă nici o încercare serioasă în sensul indicat n-a putut fi făcută mai tîrziu de începutul secolului al XVI-lea; iar din nereușita lor – căci atît cît am putut să mă asigur, ele au eșuat toate – trebuie să tragem (ca dintr-un fel de contraprobă) niște concluzii importante asupra cauzelor care explică nașterea și dezvoltarea riturilor vindecătoare în regatele capețiene și engleze, în timpul epocii medievale.

Să trecem repede, mai întîi, peste cîteva aserțiuni lipsite de temei, relative la diferite state ale Europei. La începutul secolului al XVII-lea, doi polemisti francezi, Jérôme Bignon și Arroy, preocupați să păstreze Bourbonilor un fel de privilegiu taumaturgic, opun miracolelor pe care regele Franței le face prin simplu contact, tratamentele îndeplinite de regii Danemarcei care, spun ei, vindecă boala „caducă”, adică epilepsia, dar numai datorită „unui remediu secret”¹. Probabil că ambii voiau să răspundă astfel unui argument propus de vreun publicist din tabăra adversă, pe care nu l-am putut identifica. Se pare că nici un fapt din istoria daneză nu vine în sprijinul unei asemenea afirmații. Cîțiva scriitori devotați casei de Habsburg au atribuit, începînd din secolul al XVI-lea, regilor Ungariei (titlu moștenit, după cum se știe, de șefii casei de Austria) puterea de a vindeca icterul sau gălbănirea. Alegerea acestei maladii se explică, dacă ne amintim că în vocabularul științific al antichității clasice, icterul era desemnat deseori,

1. P. H. B. P. (Jérôme Bignon), *De l'excellence des Roys et du royaume de France*, mic in-8°, 1610, p. 150; Besian Arroy, *Questions décidées*, 1634, pp. 40-41. Despre această tradiție, evident cu totul factice, nu se face nici o mențiune în lucrarea savantului danez Chr. Barfoed despre vindecarea bolilor prin atingere: *Haands – Paalaeggelse*, Copenhaga 1914.

pentru motive care ne scapă, cu numele de boală regală, *morbus regius*. După toate aparențele, minunatul talent atribuit regilor Ungariei n-a fost decît o fabulă erudită; cel puțin nu se vede ca ei s-o fi pus vreodată cu adevărat în practică și n-am putea face altceva mai bun decît să repetăm vorbele înțelepte pe care le scria în legătură cu ei, în 1736, în *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savants de l'Europe*, un autor anonim: „Ar fi fost, într-adevăr, foarte puțin caritabili să nu exercite acest dar, dacă-l aveau cu adevărat”¹.

Credința în puterea tămăduitoare a regilor sau a principilor a fost cu siguranță răspîndită în Germania. Găsim un ecou al ei în curioasele cuvinte ale lui Luther din *Tischreden*:

„Este ceva miraculos să vezi anumite leacuri – dacă vorbesc despre asemenea lucruri e fiindcă sînt bine informat asupra lor – arătîndu-se eficace cînd sînt aplicate de mîna marilor prinți sau seniori, în vreme ce ele nu dau nici un rezultat dacă le aplică un medic. Am auzit spunîndu-se că cei doi electori de Saxa, ducele Frederic și ducele Johann, posedă o apă pentru ochi care acționează cînd o dau ei înșiși, îndiferent dacă motivul durerii provine de la căldură sau din frig. Un medic n-ar îndrăzni s-o dea. La fel și în teologie, unde oamnenii trebuie sfătuiți din punct de vedere spiritual: cutare predicator are mai mult har ca să mîngîie sau să îndrume conștiințele mîhnite decît un altul”².

Dar aceste noțiuni șovăielnice nu par să se fi întrupat vreodată în mod serios. Anumiți seniori, precum electorii saxoni, dețineau neîndoielnic niște leacuri de familie. Se păstrează pînă astăzi la Biblioteca din Gotha trei volume manuscrise și, pe cît îmi pot da seama, inedite, în care electorul Johann, chiar unul dintre aceia despre care vorbește Luther, pusese să se consemneze informații de ordin medical sau farmaceutic; poate că în ele s-ar mai putea citi încă modul de fabricare al acelei *Augenwasser* atît de minunate și eficace³. Remediul era socotit drept deosebit de activ, cînd îl administrau principii înșiși. Dar atingerea mîinilor lor nu opera singură. Nicăieri nu s-a asistat la o dezvoltare de practici rituale regulate și durabile.

1. Puterea de a vindeca icterul este recunoscută regilor Ungariei de iezuitul Melchior Inchofer, *Annales ecclesiastici regni Hungariae*, ed. din 1797, III, Pressburg, pp. 288-89 (ca și aceea de a vindeca, la fel ca regii Angliei (?), mușcăturile veninoase); prima ediție apăruse în 1644. Aceeași tradiție se găsește atestată și în Franța de Du Laurens, *De mirabili*, p. 31; Mathieu, *Histoire de Louis XI*, p. 472 (după care, Du Peyrat, *Histoire ecclesiastique*, p. 793; Balthasar de Riez, *L'incomparable piété des tres chrestiens rois de France*, 1672, II, pp. 151-152); pe tărîm spaniol, de Armacanus [Jansenius], *Mars Gallicus*, p. 69; e vizibil, de altminteri, că acești autori se copie unii pe alții. Pasajul citat se găsește în *Bibliothèque raisonnée*, XVI, I (Amsterdam 1736), p. 153 (recenzie de Mathias Bel, *Notitia Hungariae novae*). Pentru cuvîntul *morbus regius*, mai sus, p. 43, n. 1.
2. XXIV, 9, ed. Förstemann, III, pp. 15-16: „Aber Wunder ist es (dass ich dieses auch sage, dass ich gewiss bericht bin), dass grosser Fürsten und Herrn Arznei, die sie selbst geben und appliciren, kräftig und heilsam sind, sonst nichts wirkte, wenns ein Medicus gäbe. Also höre ich, dass beide Kurfürsten zu Sachsen etc., Herzog Friedrich und Herzog Johannis, haben ein Augenwasser, das hilft, wem sie es geben, es komme die Ursach der Augenweh aus Hitze oder aus Kälte. Ein Medicus dürfte es nicht wagen noch geben. Also in Theologia, da den Leuten geistlich gerathen wird, hat ein Prediger mehr Gnade, betrübte Gewissen zu trösten und lehren, dem ein ander”. Ediția lui Förstemann din *Tischreden* reproduce ediția *princeps*, publicată în 1566, la Eisleben, de Aurifaber; or. cum se știe, textul lui Aurifaber continuă să fie cam suspect. Din nefericire, în ediția critică, zisă „de la Weimar”, *Tischreden* sînt încă incomplete; și absența unui indice face aproape imposibilă cercetarea în volumele apărute.
3. E.S. Cyprianus, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae Gothanae*, in-4°, 1714, p. 22, nr. LXXII-LXXIV.

Anumiți scriitori au revendicat totuși o adevărată putere taumaturgică pentru Habsburgi; cel mai vechi dintre ei și, fără îndoială, izvorul lor comun, este un călugăr șvab, Felix Fabri, care a compus, spre sfârșitul secolului al XV-lea, o *Descriere a Germaniei, a Suabiei și a orașului Ulm*, în care găsim cele ce urmează:

„Citim în cronicile conților de Habsburg că acești seniori au primit o asemenea grație, dată în chip gratuit, încât orice scrofulos sau bolnav de gută care-și primește băutura din mîinile unuia dintre ei își recapătă de îndată folosința unui gît sănătos și delicat; s-a văzut deseori aceasta în Albrechtstal, în Alsacia Superioară, ținut în care există scrofuloși de la natură; ei se însănătoșeau, așa cum s-a spus, în vremea în care această vale aparținea conților de Habsburg sau ducilor de Austria. În afară de aceasta, e un lucru cunoscut și deseori dovedit că orice bălbăit, dacă este sărutat – fără s-o fi cerut – de unul dintre acești principii, își recapătă curînd darul vorbirii lesnicioase, cel puțin atît cît se potrivește cu vîrsta sa”¹.

Iată, într-adevăr, niște povești frumoase, demne de marele călători care a fost Felix Fabri. Este greu să le luăm în serios. În special aluzia la Albrechtstal trezește bănuiala; fiindcă acest teritoriu, mai cunoscut astăzi sub numele de Val de Villé, pe care Rudolf de Habsburg îl primise ca dotă de la soția lui, către 1254, a ieșit în 1314 din mîinile casei de Austria și nu i-a mai revenit niciodată². I-am arăta mai bucuroși încredere călugărului din Ulm, dacă și-ar fi plasat tratamentele cele mai strălucite ale Habsburgilor în altă parte decît într-un ținut în care, în vremea sa, ei nu-și mai puteau exercita puterea de mai mult de un secol și jumătate. Desigur, nu i-ar fi trecut prin minte să imagineze aceste povești, dacă toată lumea din jurul lui n-ar fi fost obișnuită să-i considere pe regi ca pe niște ființe înzestrate cu tot felul de virtuți miraculoase; el a brodat pe o temă populară, dar broderia însăși se pare că e invenția sa. Cel puțin, nici o mărturie nu o confirmă pe a sa; căci istoricii de după el nu fac decît să-l repete, cu încă și mai puțină precizie³. Dacă Habsburgii ar fi practicat în mod continuu un rit de vindecare, la fel ca rivalii lor din Franța și din Anglia, putem oare crede că am fi obligați să ne limităm, drept informație asupra acestei miraculoase manifestări, la plămămirile unui obscur cronicar șvab și la afirmațiile vagi ale cîtorva publiciști aflați în solda Austriei sau a Spaniei?

L-am întîlnit deja pe Alvarez Pelayo. Ne amintim că el a calificat într-o zi pretențiile regilor francezi și englezi ca fiind „minciună și visare”. El n-a

1. Felici Fabri *monachi Ulmevis Historiae Suevorum*, lib. I, c. XV, în Goldast, *Rerum Suevicarum Scriptores*, folio, Ulm 1727, p. 60: „Legimus enim in Chronicis Comitum de Habsburg, quod tantum donum gratis datum habeant, ut quicumque strumosus aut gutture globosus de manu alicuius Comitis de Habsburg potum acceperit, mox sanum, aptum et gracile guttur reportabit. quod sepe visum est in valle Albrechtstaal in Alsatia superiori, in qua sunt homines strumosi naturaliter, qui passim praedicto modo sanabantur, dum vallis adhuc esset illorum Comitum vel Austriae Ducum. Insuper notorium est, et sepe probatum, quod dum quis balbutiens est, vel impeditoris linguae, si ab uno Principe de praemissis sine alio quocunque suffragio osculum acceperit, officium loquendi disertissime aetati suae congruum mox patenter obtinebit”. Asupra autorului, vezi Max Haeussler, *Felix Fabri aus Ulm und seine Stellung zum geistlichen Leben seiner Zeit (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters...* 15), 1914.
2. O. Redlich, *Rudolf von Habsburg*, Innsbruck 1903, p. 87; Th. Nartz, *Le Val de Villé*, Strasbourg 1887, p. 17; *Das Reichsland Elsass-Lotbringen*, III, pp. 1191-1192.
3. Tradiția potrivit căreia Habsburgii ar fi posedat puterea de a-i vindeca pe scrofuloși – negată de Camerarius, *Operae horarum subcisivarum*, 1650, p. 145 – se regăsește la Armacanus [Jansenius], *Mars Gallicus*, 1636, p. 69; la iezuitul Melchior Inchofer, *Annales ecclesiastici regni Hungariae*, ed. 1797, III, p. 288. Raulin, *Panégyre*, p. 176, care crede că ei „au vindecat gușe sau gîturi groase”.

fost totdeauna atât de sever cu taumaturgia regală. Interesul protectorilor săi și, fără îndoială, și patriotismul său i-au redus cel puțin o dată la tăcere ortodoxia. Născut, poate, în statele Castiliei, crescut în orice caz la curtea castiliană, el a scris, puțin după 1340, pentru suveranul acestei țări, Alfons al XI-lea, o *Oglindă a regilor*. El se străduiește să dovedească aci că puterea temporală, cu toate că este ieșită din păcat, a primit totuși după aceea confirmarea divină. Și iată una din dovezile sale:

„Regii Franței și ai Angliei posedă, se zice, o virtute (vindecătoare); la fel și cucernicii regi ai Spaniei, din care cobori tu, posedă una asemănătoare, care acționează asupra celor stăpîniți de diavol și asupra unor bolnavi atinși de diferite suferințe; l-am văzut eu însumi, în copilărie, pe străbunul tău, regele Sancho [Sancho al II-lea, care a domnit între 1284 și 1295], în preajma căruia am crescut, punînd piciorul pe gîtul unei demoniace (care, între timp, îl acoperea cu injurii) și citind vorbe luate dintr-o cărțuție, alungîndu-l pe diavol din această femeie și lăsînd-o vindecată”¹.

Aceasta este, după cîte cunosc, cea mai veche mărturie pe care o posedăm despre talentul de exorcizare revendicat de casa de Castilia; se va observa că, spre deosebire de ceea ce notam adineaori la Felix Fabri, Alvarez relatează un fapt precis al cărui spectator a putut – într-adevăr – foarte bine să fie. Aceeași tradiție se regăsește la diverși autori din secolul al XVII-lea². N-avem dreptul s-o punem la îndoială. După toate aparențele, poporul din Castilia a atribuit cu adevărat regilor săi puterea de a vindeca acele boli nervoase considerate pe atunci, în mod obișnuit, ca fiind de origine diavolească; de altminteri, nu există vreo afecțiune care să ofere un teren mai favorabil miracolului, formă primitivă a psihoterapiei. Au fost probabil un anumit număr de tratamente izolate, asemenea celui pe care îl relatează Alvarez despre don Sancho; însă nici în acest caz credința nu pare să fi dat naștere vreodată unui rit regulat; și ea n-a avut decît o slabă vitalitate. În secolul al XVII-lea, ea nu mai era decît o amintire, exploatată de apologeții dinastiei, dar lipsită de orice susținere populară. Ea întîlnia sceptici declarați pînă și în Spania. Un medic al acestei națiuni, dom Sébastien de Soto, a negat-o, într-o lucrare intitulată destul de bizar, *Despre maladiile care fac îngăduita călugărițelor ruptura vieții de mănăstire*. Un alt medic, don Gutierrez, mai fidel religiei monarhice, i-a răspuns în termenii următori: „Argumentele sale [ale lui don Sébastien] sînt fără valoare; el deduce din absența oricărui act, negarea puterii; este ca și cum ar spune că deoarece Dumnezeu n-a produs și nu va produce toate creaturile posibile, el nu e în stare să le producă; la fel și regii noștri posedă această virtute, dar

1. *Speculum regum*, ed. R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften*, II, p. 517: „Reges Francie et Anglie habere dicuntur virtutem: et reges devoti Yspanie, a quibus descendis, habere dicuntur virtutem super energuminos et super quibusdam egritudinibus laborantes, sicut vidi, cum essem puer, in avo tuo, inclito domino rege Sancio, qui me nutriebat, quod a muliere demoniaca ipsum vituperante tenentem pede super guttur eius et legentem in quodam libelo ab ea clemonem expulsit et curatam reliquit”.
2. Ar rezulta un text prea lung și, de altfel, fără interes, dacă am aminti toți autorii din secolul al XVII-lea care au citat tradiția relativă la vindecarea demoniacilor de către regii din Castilia; va fi suficient să trimitem la Gutierrez, *Opusculum de Fascino*, 1653, p. 153 și la Gaspar a Reies, *Elysus*, 1670, pp. 261 și 342, care dau ambii referințe bogate. Aceeași tradiție se regăsește în Franța la d'Albon, *De la maiesté royale*, Lyon 1575, p. 29 v°, la du Laurens, *De mirabili*, p. 31 și la diverși autori care se inspiră în mod vizibil din acest ultim scriitor.

din umilință n-o exercită...¹. Astfel, adversarii și apărătorii puterii anti-demoniace atribuite regilor Castiliei erau pe atunci de acord cel puțin asupra unui punct: puterea aceasta n-avea niciodată ocazia să fie pusă practic la încercare. Cu alte cuvinte, de fapt, nimeni nu mai credea în ea.

Medici ai celor stăpîniți de diavol – cel puțin cu titlu oarecum onorific, ca moștenitori ai regilor Castiliei –, regii Spaniei au trecut uneori, în secolul al XVII-lea, în ochii partizanilor lor, ca fiind în stare (după pilda regilor Franței) să-i vindece pe scrofuloși; și asta, spuneau învățații, în calitate de urmași ai celeilalte mari dinastii iberice: dinastia aragoneză. De fapt, cunoaștem cel puțin un prinț aragonez, de la sfîrșitul Evului Mediu, căruia superstiția populară, exploatată abil de un partid politic, i-a atribuit după moarte și poate chiar din timpul vieții – dar acest lucru e mai puțin sigur –, printre alte tămăduiri miraculoase, niște vindecări de scrofule: este vorba de don Carlos de Viana. Cînd acest infante de Aragon și de Navarra și-a încheiat la Barcelona, la 23 septembrie 1461, destinul său aventuros și tragic, adepții lui, care voiseră să facă din el, pe cînd trăia, port-drapelul independenței catalane, au încercat (neputînd să-i mai utilizeze decît amintirea) să facă din el un sfînt. S-au atribuit minuni cadavrului său. Într-o scrisoare de condoleanțe adresată deputaților Cataloniei, încă din 13 octombrie, Ludovic al XI-lea strecura o aluzie expresă la aceste minuni făcute la timp. O femeie scrofuloasă a fost vindecată deasupra mormîntului; iată în ce termeni menționează faptul o anchetă contemporană: „O femeie care nu avusese ocazia de a i se prezenta Principelui pe cînd acesta trăia, a zis: N-am putut să-l văd în timpul vieții ca să fiu vindecată de el, dar am încredere că-mi va îndeplini dorița după moartea sa”. Nu prea știm ce însemnătate să acordăm acestor cuvinte; ca să fim îndreptățiți să conchidem ferm că don Carlos jucase un rol de medic încă înainte de a deveni un cadavru, ne-ar trebui mărturii mai numeroase și mai sigure. Lucrul de care nu ne-am putea îndoi însă este acela că moaștele sale au fost într-adevăr socotite ca posedînd darul binefăcător de a-i ușura pe bolnavi, mai ales pe scrofuloși. Cu toate că a fost mereu lipsit de recunoașterea oficială a Bisericii, cultul său a fost foarte înfloritor în secolele al XVI-lea și al XVII-lea; avea drept sanctuar principal abația de la Poblet, mai sus de Barcelona, unde se odihnea trupul său miraculos. Printre relicve, o mîină era obiectul unei venerații deosebite; se spunea că atingerea ei te scapă de scrofule².

1. Gutierrez, *Opusculum de fascino*, 1653, pp. 155-156: „vana eius est arguties, ab actu negative ad potentiam, quasi dicerat Deus non produxit creaturas possibles, imo non producet, ergo non est illarum productius, haec illatio undique falsa est, sed Reges nostri humili majestate ducti illius virtutis exercitio non intendunt, omne huiusce modi ius sacris Sacerdotibus relinquentes. Tum quia minus, quam exteri, his novitatibus Hispani delectamur”. Nu cunosc lucrarea lui dom Sébastien de Soto, *De monialium clausura licite reseranda ob morbos* decît prin respingerea ei de către Gutierrez.
2. Ancheta menționată mai sus, conținută în memoriul unui canonic din Majorca, Antoni de Busquets, a fost editată de M. Aguido în *Calendari Català pera l'any 1902*, publicație condusă de Dl. Joan Bta. Batle. Din nefericire, nu mi-am putut procura această lucrare. Nu cunosc decît traducerea pasajului referitor la scrofule, dată de Dl. Batista y Roca *Notes and Queries*, 1917, p. 481. Despre miracolele postume și cultul lui don Carlos, a se vedea G. Desdevises du Désert, *Don Carlos d'Aragon, prince de Viane*, 1889, pp. 396 și urm. Scrisoarea lui Ludovic al XI-lea în ed. *Soc. de l'histoire de France*, II, nr. XIII. Asupra relicvelor de la Poblet, o mărturie curioasă în relatarea călătorului francez Barthélemy Joly, care a vizitat mănăstirea în 1604, *Revue hispanique*, XX (1909), p. 500. După J. Valdesius, *De dignitate regum regnorumque Hispaniae*, 1602, la Poblet era venerat un braț al Sf. Ludovic,

Cazul lui don Carlos este ciudat. Trebuie să vedem în el un exemplu al unei tendințe de spirit pe care cercetările noastre ne-o vor face din ce în ce mai familiară. În toate țările, opinia colectivă înclina să-și reprezinte personajele născute dintr-un sînge august și destinate coroanei, în chip de taumaturgi, mai ales cînd ceva din viața lor părea să depășească soarta obișnuită; cu atît mai mult atunci cînd nenorociri petrecute și nemeritate ce dădeau oarecum o aureolă de martiraj, așa cum s-a întîmplat cu nefericitul principe de Viana. Pe deasupra, este probabil că în ținuturile limitrofe ale Franței, cum era Catalonia, pătrunse de influențe franceze, miracolele regale căpătau în chip foarte firesc, în imaginația oamenilor, forma clasică furnizată de exemplul capețian; în cazul dat, contagiunea era cu atît mai ușoară cu cît don Carlos descindea prin mama sa din dinastia capețiană a Navarrei. Nu există însă nici un fel de urmă care să ateste că un rit regulat al atingerii s-ar fi dezvoltat vreodată la curtea de la Aragon.

Cît despre pretențiile ridicate de polemisti hispanici din secolul al XVII-lea¹, care revendicau pentru stăpînii lor darul de a-i alina pe scrofuloși, acestea n-ar putea fi considerate decît ca o încercare destul de zadarnică de a înălța prestigiul Habsburgilor din Spania, în detrimentul privilegiului monarhilor francezi. Știm, printr-o mulțime de mărturii sigure, că în chiar acea epocă și încă din secolul precedent, numeroși spanioli călătoreau în Franța anume ca să fie atinși. Alții s-au îndreptat grăbiți, în același scop, spre Francisc I, atunci cînd acesta, prizonier după Pavia, a debarcat pe coasta aragoneză². Graba aceasta nu se explică decît prin faptul că niciodată nu avea loc o asemenea ceremonie la Madrid sau la Escorial.

În sfîrșit, în Italia, în ultimele decenii ale secolului al XIII-lea, un suveran a căutat să se prezinte ca medic de scrofele – sau cel puțin partizanii săi au încercat să-l reprezinte ca atare; l-am întîlnit deja în drumul nostru: era Carol de Anjou³. El era de viță capețiană. Sîngele Franței care curgea în vinele lui a fost neîndoielnic cel mai bun drept al său la rolul de vindecător. Nu sîntem de altminteri informați asupra acestei încercări decît printr-o intervenție foarte scurtă, cum s-a văzut, a lui Tolomeo din Lucca; nu există nici o urmă care să arate că regii angevini din Napoli ar fi perseverat serios în această direcție.

Riturile franceze și engleze au putut astfel să incite într-adevăr, în decursul timpului, geloziiile cîtorva publiciști și să-i facă să reclame pentru proprii lor suverani o asemenea putere; ei n-au fost niciodată cu adevărat imitați. Chiar și acolo unde, ca în Castilia, o credință analogă celei care a înflorit pe cele două maluri ale Canalului Mîneicii a trăit cîtva timp, pare-se, o existență originală – aceștia i-a lipsit totuși vigoarea necesară ca să dea naștere unei instituții regulate și cu adevărat vie. Care este cauza faptului că Franța și Anglia au păstrat monopolul vindecărilor regale?

Este o problemă extrem de delicată și într-adevăr aproape de nerezolvat. Istoricul întîmpină deja destule greutăți cînd trebuie să explice producerea

socotit de asemenea că vindecă scrofulile. Să fi fost o confuzie între puterile atribuite celor două relicve?

1. De exemplu, J. Valdesius. *De dignitate regum regnorumque Hispaniae*, in-4°, Granada 1602, p. 140; Armacanus [Jansenius], *Mars Gallicus*, p. 69; Gaspar a Reies, *Elysium*, p. 275 (care atribuie cu toții puterii o origine aragoneză); Gutierrez, *Opusculum de Fascino*, p. 153. Autorii aceștia trimit toți la P.A. Beuter, *Cronica generale d'Hispania*. La fel ca Dl. Batista y Roca (*Notes and Queries*, p. 481), nici eu n-am putut găsi la acest scriitor pasajul avut în vedere.
2. Mai jos, p. 218.
3. Mai sus, p. 95.

unor fenomene pozitive; ce să mai spunem despre dificultățile misiunii sale, cînd e vorba de a descoperi motivele unei neîntețe? Într-un asemenea caz, toată ambiția lui trebuie să se limiteze, cel mai adeseori, la prezentarea unor considerații aproximativ verosimile. Iată-le pe cele care mi se par că dau socoteală, în chipul cel mai puțin rău posibil, despre neputința taumaturgică de care au dat dovadă majoritatea dinastiilor europene.

Cînd am studiat apariția atingerii, am crezut că-i putem descoperi o cauză profundă și niște cauze întîmplătoare. Cauza profundă era credința în caracterul supranatural al regalității; cauzele ocazionale le-am găsit, în Franța, în politica dinastiei capetiene la începuturile sale, iar în Anglia, în ambiția și iscusința regelui Henric I. Credința era comună întregii Europe Occidentale. Ceea ce a lipsit în celelalte state, cu excepția Franței și Angliei, au fost deci numai împrejurările particulare care, în cele două regate, au permis unor noțiuni vagi pînă atunci să capete, în secolele al XI-lea și al XII-lea, forma unei instituții precise și stabile. Se poate presupune că, în Germania, dinastiile saxone sau șvabe obțineau prea multă măreție de la coroana imperială, ca să se mai gîndească să se joace și de-a medicii. În celelalte țări, probabil că nici un suveran n-a avut destulă ingeniozitate ca să conceapă un asemenea plan ori destulă îndrăzneală, spirit de consecvență sau prestigiu personal, ca să izbutească să-l impună. A existat o parte de hazard sau, dacă vrem, de geniu individual în geneza riturilor francez sau englez. Se pare că tot hazardul, înțeles în același sens, este cel ce trebuie să explice absența în alte locuri a unor manifestări asemănătoare.

Cînd, cam către secolul al XIII-lea, faima vindecărilor operate de Capetieni și de Plantageneti s-a răspîndit larg în întreaga lume catolică, se poate crede că mai mulți principii au resimțit o oarecare invidie. Dar era probabil prea tîrziu ca să încerce o imitație cu o cît de mică șansă de succes. Riturile franceze și engleze aveau de partea lor cea mai mare forță a acestei epoci: tradiția. Cine îndrăznea să nege serios un miracol dovedit de cîteva generații? Să crezi însă un miracol nou, pe care doctrina ecleziastică – puțin favorabilă, în principiu, regalității taumaturgice – fără îndoială că l-ar fi atacat, ar fi fost o întreprindere periculoasă, care, poate, nici n-a fost încercată vreodată sau, dacă unii îndrăzneți au riscat-o (ceea ce nu știm), a trebuit să se termine aproape numaidecît cu un eșec. Franța și Anglia nu și-au pierdut deloc privilegiul pe care li-l asigura o lungă tradiție.

Concepția regalității sacre și miraculoase, ajutată de cîteva împrejurări întîmplătoare, dăduse naștere atingerii scrofulelor; pătrunsă adînc în suflete, împrejurarea i-a permis apoi să supraviețuiască tuturor furtunilor și tuturor asalturilor. E probabil, de altfel, că, la rîndul său, această concepție și-a căpătat o forță nouă din atingere. S-a început spunîndu-se dimpreună cu Pierre de Blois: regii sînt niște ființe sfinte, să ne îndreptăm spre ei; fără îndoială, au primit, împreună cu atîtea alte lucruri, și puterea de a vindeca; mai apoi, sub Filip cel Frumos, s-a spus împreună cu autorul acelei *Quaestio in utranique partem*: regele meu vindecă, deci nu e un om ca și ceilalți. Nu este însă de ajuns că am arătat vitalitatea, în timpul ultimelor secole ale Evului Mediu – și chiar înflorirea practicilor primitive. În Anglia cel puțin, în această epocă, s-a văzut apărînd un al doilea rit vindecător, cu totul diferit de cel vechi; binecuvîntarea inelelor medicinale, socotite suverane contra epilepsiei. Se cuvine să studiem acum această nouă eflorescență a vechilor credințe.

CAPITOLUL II

Al doilea miracol al regalității engleze : inelele medicinale

1. Ritul inelelor în secolul al XIV-lea

În Evul Mediu, în fiecare an, în ziua de Vinerea Mare, regii Angliei, ca toți bunii creștini, adorau crucea. În capela castelului în care își aveau reședința în acel moment, se ridica o cruce – de obicei, cel puțin în secolul al XIV-lea, „crucea din Gneith”; se numea astfel o relicvă miraculoasă cucerită, se pare, de Eduard I, de la locuitorii din Țara Galilor și în care se credea că se află inserată o bucătică chiar din lemnul crucii pe care fusese răstignit Hristos¹. Regele se așeza la oarecare distanță de ea, se prosterna și, fără să se ridice, se apropia încet de însemnul divin. Era atitudinea prescrisă pentru acest act de toți liturgiștii: „Trebuie”, spune Jean d'Avranches, „ca în acest gest de adorare, pîntecul să atingă pămîntul; fiindcă, după Sfîntul Augustin, în comentariul său la Psalmul 43, îndoirea genunchiului nu înseamnă o umilință perfectă; însă în cel ce se umilește lipindu-se în întregime de pămînt, nu mai rămîne nimic care să îngăduie un spor de umilință”². O curioasă miniatură dintr-un manuscris de la Biblioteca Națională, conținînd viața Sfîntului Ludovic, de Guillaume de Saint-Pathus³ ni-l arată pe evlaviosul rege pe cînd îndeplinește cu cea mai mare conștiințiozitate aceste rit, pe care textele în limba engleză îl denumesc de timpuriu prin cuvîntul foarte caracteristic *creeping to the cross*: „tîrîre spre cruce”⁴. Pînă aici, așadar, nimic care să deosebească obiceiul practicat la curtea Angliei de datinile aflate pretutindeni în vigoare în lumea catolică.

Dar, sub Plantageneti, începînd cel mai tîrziu cu Eduard al II-lea, ceremonialul „Bunei Vineri” – așa i se spune și astăzi acolo Vinerei Mari – s-a complicat, în ce-i privește pe regi, cu o practică aparte care nu ținea de ritualul curent. Iată ce se petrecea în acea zi, în capela regală, în timpul lui Eduard al II-lea și al urmașilor săi, pînă la Henric al V-lea inclusiv.

După ce-și termina prosternările, apropiindu-se de altar, regele depunea acolo ca ofrandă o anumită cantitate de aur și de argint, sub formă de monede frumoase, florini, „nobili” de aur sau lire sterline; după aceea, lua

1. Cf. *Liber Quotidianus contrarotulatoris garderobae* (Soc. of Antiquaries of London, in-4°, Londra 1787, *Glossary*, p. 365; Hubert Hall, *The antiquities and curiosities of the Exchequer*, ed. a 2-a, in-12, Londra 1898, p. 43).

2. Migne, *P.L.*, t. 147, col. 51: „Adoratio omnium ita fiat, ut uniuscuiusque venter in terra haereat; dum enim juxta Augustinum in psalmo XLIII genu flectirun, adhuc restat quod humilietur; qui autem sic humiliatur ut totus in terra haereat, nihil in eo amplius humilitatis restat”. Cf. cu privire la acest rit, J.D. Chambers, *Divine worship in England in the thirteenth and fourteenth centuries*, in-4°, Londra 1877, *Apendice*, p. XXXI și E.K. Chambers, *The Medioeval Stage*, II, p. 17, n. 3 (bibliografie).

3. Lat. 5716, fol. 63; reprodușă în Joinville, ed. N. de Wailly, in-4°, 1874, p. 2.

4. J.A.H. Murray, *A new English Dictionary*, la cuvîntul *Creep* (textul cel mai vechi e din jurul anului 1200).

înapoi aceste piese sau, cum se spunea, „le răscumpăra”, punînd în locul lor o sumă echivalentă în monede oarecare – iar din metalele prețioase astfel oferite pentru un moment și aproape imediat recuperate, punea să se fabrice ulterior niște inele. Se înțelege limpede că inelele acelea, punct terminus al unor operațiuni atît de complicate, nu erau niște inele obișnuite. Ele erau socotite ca fiind în stare să-i vindece de anumite boli pe cei care le purtau. De care boli, de fapt? Documentele cele mai vechi nu precizează acest lucru: „anulx a doner pour medicine as divers gentz”, zice o ordonanță a lui Eduard al II-lea, *anuli medicinales*, se mărginesc să indice conturile Palatului. În secolul al XV-lea, apar însă cîteva texte mai explicite; rezultă din ele că aceste talismane treceau drept alinătoare de dureri sau spasme musculare și, în mod mai special, de epilepsie; de aci și numele de *cramp-rings* – inele contra crampei – nume aplicat încă din această epocă și de care istoricii englezi se servesc în mod obișnuit și în zilele noastre pentru a le denumi. Așa cum ne vom da seama îndată, studiul medicinei populare comparate tinde să dovedească faptul că, încă de la origine, ele au fost considerate ca specializate în acest gen de tămăduiri miraculoase¹.

Astfel apare acest rit straniu, într-o oarecare măsură complementar celui al atingerii, dar, spre deosebire de el, propriu regalității engleze; Franța nu oferă nimic analog. Cum trebuie să ne reprezentăm geneza lui?

2. Explicațiile legendare

Cînd credința în virtutea miraculoasă a acelor *cramp-rings* a atins apogeul, li s-au căutat, cum se și cuvenea, niște patroni legendari. Chipul strălucit al lui Iosif din Arimateea domină istoria poetică a creștinismului englez; discipol al lui Hristos, cel căruia i-a revenit, după Evanghelie, cîntea de a înmormînta cadavrul celui Crucificat, el vestise cel dintîi Știrea cea Bună popoarelor din insula Britaniei; credință măgulitoare pentru o biserică aflată în căutare de origini cvasi-apostolice; încă din Evul Mediu, romanele Mesei rotunde făcuseră familiară unui vast public această figură. Cineva a imaginat că el fusese personajul ce adusese în Anglia, împreună cu mai multe secrete frumoase luate din cărțile lui Solomon, și arta de a-i vindeca pe epileptici cu ajutorul inelelor. Cel puțin aceasta e tradiția – engleză, pe cît se pare, la origini – al cărei ecou s-a făcut istoricul spaniol Jacob Valdes, care scria în 1602². Fără îndoială, nu se va socoti necesar s-o judecăm aici.

Cu mult mai devreme, cel puțin încă de la începutul secolului al XVI-lea, ieșise la lumină o altă încercare de interpretare: ținta ei era să situeze ceremonia din Vinerea Mare sub hramul lui Eduard Confesorul. Ceea ce e curios e că această teorie mai găsește și astăzi adepți – într-un anumit sens – printre istoricii englezi: nu că ar admite cineva azi că Eduard ar fi posedat într-adevăr un inel vindecător, dar oamenilor le place să creadă că încă de

1. *Household Ordinance d'York*, iunie 1323; ediția cea mai bună în T.F. Tout, *The place of the reign of Edward II in English history*, Manchester 1914, p. 317: „Item le roi doit offrir de certain le jour de graunde venderdy a crouce Vs., queux il est acustumez recivre divers lui a le mene le chapeleyn, a faire ent anulx a doner pur medicine as divers gentz, et a rementre autre V s.”. Pentru conturi, care ne dau cea mai bună descriere a ritului, mai jos, p. 308. Cf. Murray, loc. cit. la cuvîntul *cramp-ring*.

2. Jacobus Valdesius, *De dignitate regum regnorumque Hispaniae*, in-4°, Granada 1602, p. 140.

la originea ritului – indiferent în ce epocă o plasăm – regii Angliei s-au gândit, în timp ce-l îndeplineau, să-l imite într-un fel oarecare pe evlaviosul lor înaintaş.

Fapt este că un inel joacă într-adevăr rolul principal într-un episod al legendei Confesorului – mai celebru decât toate; iată, rezumată pe scurt, această povestire pe care o prezintă prima dată *Viața* compusă în 1163 de abatele Ailred de Rievaulx¹. Acostat într-o zi de un cerșetor, Eduard a vrut să-i dea de pomană; găsindu-și punga goală, și-a dăruit inelul. Or, sub zdrențele aceluia nenorocit, se ascundea Sfântul Ioan Evanghelistul. După un timp – șapte ani, spun unele texte – doi pelerini englezi care călătoreau prin Palestina s-au întâlnit cu un bătrîn frumos: era tot sfântul Ioan. El le-a dat înapoi inelul, rugîndu-i să-l predea stăpînului lor și să-l anunțe totodată pe acesta că era așteptat, în puține zile, la locul de ședere a celor aleși. Povestioara aceasta, poetică în ea însăși, și căreia anumiți hagiografi foarte la curent cu secretele de pe lumea cealaltă i-au adăugat noi și seducătoare broderii², a fost extrem de populară: sculptori, miniaturişti, pictori, lucrători de vitralii, specialiști în stucaturi de tot felul au reprodus-o pe întrecute, în Anglia și chiar pe continent³. Henric al III-lea, care consacrase un devotament aparte ultimului dintre regii anglo-saxoni (se știe că i-a dat fiului său mai mare numele de Eduard, pînă atunci străin onomasticii dinastiilor normande și angevine), pusese să se picteze întâlnirea dintre cei doi sfinți pe zidurile capelei Sfântului Ioan din Turnul Londrei. La rîndul său, în ziua încoronării sale, Eduard al II-lea a oferit abației de la Westminster două statuete de aur: una îl reprezenta pe principe întinzînd inelul, cealaltă pe falsul cerșetor pregătindu-se să-l primească⁴. Într-adevăr, Westminster era locul potrivit pentru un asemenea dar; nu numai că aci era venerat mormîntul sfîntului Eduard, dar călugării arătau credincioșilor un inel care

1. Twysden, *Historiae anglicanae Scriptores* X, col. 409; Migne, *P.L.*, t. 195, col. 769.

2. *Analecta Bollandiana*, 1923, pp. 58 și urm.

3. Un anumit număr de opere de artă a fost indicat de John Dart *Westminsterium*, I, Londra, fol., 1742, p. 51 și de Waterton, *On a remarkable incident*, pp. 105 și urm. (miniatura din secolul al XIII-lea reprodusă de Waterton în fața p. 105, a fost reprodusă de asemenea, mai recent, de Hubert Hall, *Court Life under the Plantagenets*, Londra 1902, pl. VII). Fără să pretindem a fi compleți, se mai pot adăuga la enumerarea lor: 1° un vitraliu al bisericii din Ludlow (menționat de W. Jones, *Finger-Lore*, p. 118, n. 1); 2° o placă de faianță în *Chapter House* de la Westminster Abbey, reprodusă de Kunz, *Rings for the finger*, p. 342; 3° două tapișerii de la începutul secolului al XIII-lea (?), astăzi pierdute, executate pentru Westminster (*Notes and documents relating to Westminster Abbey*, nr. 2: *The history of Westminster Abbey by John Flete*, ed. J.A. Robinson, Cambridge 1909, pp. 28-29); 4° în Franța, un vitraliu de la catedrala din Amiens, din secolul al XIII-lea (G. Durand, *Monographie de la cathédrale d'Amiens*, I, p. 550). La Biblioteca Universității din Cambridge, se păstrează sub cota Ee III 59, un manuscris din secolul al XIII-lea ce conține un poem în versuri franceze, *Estoire de Seint Aedward le Rei*, dedicat de autorul său reginei Eleonora, soția lui Henric al III-lea. Trei miniaturi, deja semnalate de Waterton și descrise sumar de Luard, *Lives of Edward the Confessor*, p. 16, sînt consacrate legendei inelului. O alta, din același manuscris, reprodusă de Crawford, *Cramp-Rings*, pl. XXXIX, înfățișează niște bolnavi apropiindu-se de racla sfîntului; pe aceasta se văd două statuete, cea a regelui întinzînd inelul și cea a sfîntului Ioan ca pelerin. Nu știu dacă acest mic tablou poate fi considerat ca dînd o imagine exactă a raclei oferite de Henric al III-lea Westminster-ului și turnată sub Henric al VIII-lea. Pentru alte opere de artă, azi pierdute, consacrate aceleiași legende, a se vedea și nota ce urmează.

4. Dispoziție administrativă a lui Henric al III-lea: John Stow, *A survey of the Cities of London and Westminster*, I, Londra 1720, p. 69. Pentru Eduard al II-lea, Dart, loc. cit.

fusese scos din degetul trupului sfânt, cu ocazia transferării sale într-o altă raclă, în 1163¹, fiind socotit în general, chiar acela pe care Evanghelistul îl primise odinioară și apoi îl dăduse înapoi. „Dacă cineva vrea o dovadă că lucrurile s-au petrecut într-adevăr așa”, le spunea către 1400 un autor de predici, John Mirk, după ce le istorisise faimoasa poveste, „n-are decît să se ducă la Westminster; va vedea acolo inelul care a stat timp de șapte ani în paradis”². Însă tocmai printre destul de numeroasele texte care menționează această relictă prețioasă, nici unul nu arată, pînă la o dată relativ recentă, că i s-ar fi atribuit o putere de vindecare specială. Pe de altă parte, absolut nimic din ceremonialul regal din Vinerea Mare nu i-a amintit vreodată pe Sfîntul Eduard sau pe Sfîntul Ioan. Ca să vedem evocată, în legătură cu *cramp-rings*, amintirea Confesorului, trebuie să ajungem pînă la umanistul italian Polydore Virgile care, fiind în slujba regilor Henric al VII-lea și al VIII-lea, a scris, la cererea lor, o *Istorie a Angliei*, publicată mai întîi în 1534. Scopul acestui istoriograf oficial era în mod vizibil acela de a găsi un prototip autorizat la inelele miraculoase împărțite de stăpîinii săi; este motivul pentru care îi place să considere inelul păstrat în „templul” de la Westminster ca fiind de asemenea dotat cu o virtute suverană împotriva epilepsiei. Lucrarea sa, care a avut un mare succes, a contribuit la răspîndirea largă a părerii, devenită clasică, conform căreia vindecarea epilepticilor prin inele ca și, mai înainte (se credea), atingerea scrofulelor, l-ar fi avut ca inițiator³ pe sfîntul Eduard. Fără îndoială, însă, italianul nu inventase această

1. Cel puțin aceasta e ceea ce afirmă John Flete în a sa *Histoire de Westminster*, ed. J.A. Robinson (*Notes and documents relating to Westminster Abbey*, 2), p. 71; este drept că Flete e un autor tardiv; a fost călugăr la Westminster între 1420 și 1425; dar tradiția al cărei ecou se face pare foarte verosimilă; ea concordă cu mărturia lui Osbert de Clare care, scriind în 1139, semnală că Eduard fusese înmormîntat cu inelul său: *Analecta Bollandiana*, 1923, p. 122, rîndul 1.
2. *Mirk's Festival*, ed. Th. Erbe, *Early English Text Society, Extra Series*, XCVI, p. 149: „Then whoso lust to have this preuet sothe, go he to Westminster; and ther he may se the same ryng that was seuen yere yn paradyss”. Despre autor, în ultimul rînd, Gordon Hall Gerould, *Saints' Legends*, in-12, Boston și New-York 1916, pp. 184 și urm.
3. Polydorus Virgilius, *Historia Anglica*, lib. VIII, ed. din Leyda, in-12, 1651, p. 187; aceeași teorie se regăsește în secolul al XVII-lea la Richard Smith, *Florum historiae ecclesiasticae gentis Anglorum libri septem*, 1654, in-4°, p. 230; și la Nicolas Harpsfurd, *Historia Anglorum ecclesiastica*, fol., Douai 1622, p. 219, citat de Crawfurd, *Cramp-Rings*, p. 179. Istoricii moderni au crezut că-i găsesc un fel de confirmare într-unul dintre numele populare ale epilepsiei, cunoscută în Evul Mediu, pentru motive care ne scapă, sub vocabula de boala sfîntului Ioan (Laurence Joubert, *La première et seconde partie des erreurs populaires touchant la médecine*, 1587, partea 2-a, p. 162; Guillaume Du Val, *Historia monogramma*, in-4°, 1643, p. 24; H. Günter, *Legenden-Studien*, Köln 1906, p. 124, n. 1; M. Höfler, *Deutsches Krankheitsnamen-Buch*, in-4°, München 1899, la cuvintele *Krankheit*, *Sucht*, *Tanz*). Dar din ce cauză a fost numită epilepsia astfel, mai întîi? Și care e sfîntul Ioan al cărui nume l-a căpătat? Nu știm aproape nimic. Vedem că împotriva bolii erau invocați cînd Sfîntul Ioan Botezătorul, cînd Sfîntul Ioan Evanghelistul. Capul Sfîntului Ioan Botezătorul, păstrat din 1206 în catedrala de la Amiens, era obiectul unui pelerinaj foarte frecventat de epileptici; cf. O. Thorel, *Le Mal Monseigneur Saint-Jean Baptiste au XVI^e siècle à Amiens*; Pouillet, *trimestriel Soc. antiquaires Picardie*, 1922, p. 474. Potrivit lui Antoine Mizauld (*Memorabilium... Centuriae IX*, in 12, Köln 1572, cent. V, 11), Sfîntul Ioan din vară – sărbătoare închinată, cum se știe, Sfîntului Ion Botezătorul – era cu deosebire favorabil vindecării epilepticilor. Poate că, așa cum a presupus îndeosebi Günter, loc. cit., expresia „boala Sfîntului Ioan” și-a tras originea dintr-o comparație stabilită de imaginația obișnuită între gesturile dezordonate ale epilepticilor și dansurile rituale de Sînzien. Mai tîrziu, cuvîntul însuși a sugerat ideea de a atribui sfîntului a cărui etichetă o purta maladia, o

idee; după toate aparențele, el o culesese gata formată în anturajul protectorilor săi; ce putea fi mai natural decât să i se atribuie marelui sfânt al dinastiei paternitatea ambelor miracole dinastice? Ilustrul inel care fusese „în paradis” oferea un mijloc lesnicios de a stabili legătura căutată între povestirile hagiografice și rit; printr-un fel de reacție inversă, i s-a conferit tardiv puterea medicală pe care trebuia s-o aibă ca să poată pretinde titlul de străbun al acelor *cramp-rings*. Este probabil că ar fi devenit obiectul unui pelerinaj frecventat de bolnavi, dacă Reforma, survenită la puțin timp după apariția unei credințe atât de prielnice intereselor Westminster-ului, n-ar fi pus capăt brusc, în Anglia, cultului relicvelor. Dar adevăratele origini ale ritului Vinerei Mari n-au nimic de-a face nici cu Eduard Confesorul, nici cu legenda monarhică în general. Secretul ei trebuie căutat în istoria comparată a practicilor superstițioase.

3. Originile magice ale ritului inelelor

Inelele s-au numărat, din cele mai vechi timpuri, printre instrumentele îndrăgite ale magiei și îndeosebi ale magiei medicale¹. În Evul Mediu, la fel ca în secolele precedente. O bănuială de vrăjitorie era legată chiar și de cele mai inofensive dintre ele; inelele pe care le purta Ioana d'Arc i-au preocupat îndelung pe judecătorii ei și biata fată a trebuit să dea asigurări, probabil fără să convingă tribunalul, că niciodată nu se slujise de ele ca să vindece pe cineva². Talismanele acestea, aproape universale, erau folosite pentru alinarea a tot felul de afecțiuni – de preferință însă, se pare, împotriva durerilor musculare și a epilepsiei. Această din urmă boală, ale cărei manifestări violente sînt în mod natural apte să răspîndească o spaimă superstițioasă, trecea de obicei ca fiind de origine diavolească³; ea depindea deci, mai mult decât oricare alta, de mijloace supranaturale. Bineînțeles, pentru asemenea scopuri, oamenii nu se serveau de un metal oarecare; se

putere specială asupra ei. Apoi, printr-o eroare foarte naturală, virtuțile atribuite Botezătorului au trecut asupra apostolului, care era omonimul său. E un exemplu de confuzie destul de frecventă între sfinți cu același nume; astfel, Sf. Hubert din Brétigny, prin analogie cu Sf. Hubert din Liège, a ajuns să vindece și el de turbare (H. Gaidoz, *La rage et St. Hubert, Bibliotheca mythica*, 1887, p. 173). Evident, toate nu sînt decât prezumții și această mică problemă hagiologică rămîne destul de puțin clară. Dar, la urma urmelor, rezolvarea ei ne interesează aci destul de puțin. Apropierea dintre numele vulgar al epilepsiei și episodul legendei Confesorului, care îl pune în scenă pe Sf. Ioan, nu pare să fi fost făcută înainte de secolul al XIX-lea (cf. Waterton, *On a remarkable incident*, p. 107, unde ea apare foarte timid, și, în mod mai clar, Crawford, *Cramp rings*, p. 166); în această apropiere nu trebuie să vedem decât o teorie ingenioasă – operă a unor erudiți prea bine informați – și nu o idee populară.

1. Cu privire la puterea magică și medicală a inelelor, cf., pe lângă lucrările lui G.F. Kunz și W. Jones, citate la *Bibliografie*, V; *Archaeologia*, XXI (1827), pp. 119 și urm.; *Archaeological Journal*, III (1846), p. 357; IV (1847), p. 78; *Notes and Queries*, seria 4-a, VI (1870), p. 394; seria 8-a, IX (1896), p. 357 și X (1896), p. 10; Pettigrew, *On superstitions connected with the history and practice of medicine*, p. 61; O. Geissler, *Religion und Aberglaube in den mittellenglischen Versromanzen*, pp. 67 și urm.
2. *Procès de condamnation*, ed. P. Champion, I, 1920, p. 25 (interogatoriul din 1 martie): „Item dicit quod nunquam sanavit quamcumque personam de aliquo anulorum suorum”.
3. Gotschalch Hollen, *Preceptorium diuine legis*, Nürnberg 1497, p. 25 v° (în legătură cu vindecarea epilepsiei): „Hoc genus demoniorum non ejicitur nisi in jejuniis et oratione”; Ad. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, II, p. 507.

foloseau inele speciale, cărora anumite practici de consacrare, religioase sau magice, le conferiseră o putere excepțională: *anuli vertuosii*, așa le numeau savanții. Împotriva gutei, procedați după cum urmează, zice în esență o culegere germană din secolul al XV-lea: cerșiți, invocând martiriul Domnului Nostru și Sfântul Său Sînge, pînă ce veți fi căpătat 32 dinari; după aceea, din 16 dinari puneți să vi se fabrice un inel; cu ceilalți 16 îl veți plăti pe fierar; va trebui să purtați inelul neîncetat și să spuneți cîte 5 Pater și 5 Ave pe zi, în amintirea martiriului și a Sfântului Sînge al Domnului Nostru¹. În alte locuri, prescripțiile capătă o înfățișare macabră: ele te sfătuiesc să folosești bucăți de metal desprinse de pe sicrie vechi, ori un cui de care s-a spînzurat cineva². În comitatul Berks, în jurul anului 1800, persoane cu experiență propuneau o rețetă mai nevinovată, dar și mai complicată: pentru a face un inel cu însușiri vindecătoare împotriva crampei, se cuvine să adunați 5 piese a cîte 6 penny, fiecare căpătată din mîna unui celibatar; cei care le dau nu trebuie să știe scopul darurilor; banii astfel adunați vor fi duși tot de un celibatar unui fierar care va fi și el celibatar...³. Exemplele de acest fel s-ar putea înmulți cu ușurință. Inelele consacrate de regi nu erau decît un caz particular al unui fel de remediu foarte general.

Să studiem acum mai de aproape ritul regal. Mai întîi, data sa. Ea era fixată printr-unul dintre cele mai riguroase obiceiuri. Regele nu depunea monedele de aur și argint pe altar decît o singură dată pe an, în Vinerea Mare, după ce adora crucea – așadar, într-o zi și după o solemnitate închinată comemorării supremului sacrificiu pe care l-a consimțit Mîntuitorul. Ceea ce a hotărît această alegere a fost o pură întîmplare? Nicidecum. Amintirea Patimilor revine ca un fel de *leitmotiv* în numeroase rețete privind vindecarea durerilor sau a epilepsiei și în special în fabricarea inelelor medicinale. Către începutul secolului al XV-lea, Sf. Bernardin din Siena, predicînd în Italia împotriva superstițiilor populare, condamna persoanele „care împotriva suferinței de crampă poartă inele făurite în timp ce se citește din Patimile lui Hristos”⁴. Chiar și în Anglia, cam în același

1. *Germania*, 1879, p. 74; cf. Ad. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, II, p. 507.
2. Cuie sau ornamente metalice ale sicriului: W.G. Black, *Folk-Medicine (Publications of the Folk-Lore Society, XII)*, Londra 1883, p. 175; J.C. Atkinson, *Cleveland Glossary*, 1878 (cit. de Murray, *A new English Dictionary*, la cuvîntul *cramp-ring*); A. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube*, ed. a 2-a, 1869, p. 334. Cuie de care s-a spînzurat un om: Grimm, *Deutsche Mythologie*, ed. a 4-a, II, p. 978.
3. J. Brand, *Popular antiquities*, ed. din 1870, III, pp. 254 și urm. (prima ediție a apărut în 1777; edițiile ulterioare au fost completate datorită manuscriselor autorului, care a murit în 1806). Altă practică, de același tip, Black, loc. cit., pp. 174-175 (comitatul Northampton). Iată încă o rețetă pe care binevoiește să mi-o comunice Dl. J. Herbert de la Muzeul Britanic; se va remarca în ea colecta făcută la ușa bisericii, trăsătură ce trebuie comparată cu obiceiurile privitoare la *sacrament-rings*, semnalate mai jos, p. 118. Dau cuvîntul amabilului meu corespondent: „From 1881 until his death in 1885 my father was Rector of Northlew in Devonshire, a village about 9 miles west of Okehampton. During that time (I think in 1884), my mother wrote me a description of what had happened on the previous Sunday: At the end of the morning service a girl stood at the church door, and collected 29 pennies, one from each 29 young man. She gave these to a 30th young man in exchange for a half-crown, and took the half-crown to the local „White Witch” (a farmer’s wife who kept a small shop in the village), who was to return it to her eventually in the form of a silver ring, as a sovereign remedy for fits”.
4. *S. Bernardi Senensis... Opera*, fol., Veneția 1745, I, p. 42 a, *Quadragesim le [?] de religione christiana*: „Contra malum graphii portant annulos fusos dum legitur Passio Christi, dies et horas contra Apostolum observantes”.

timp, un tratat medical cuprindea următorul sfat: „Pentru crampă: mergeți în Vinerea Mare în 5 biserici parohiale și luați din fiecare primul penny depus ca ofrandă cu ocazia adorării crucii; adunați-i pe toți și duceți-vă în fața crucii și spuneți 5 Pater în cinstea celor 5 răni și purtați acești bani 5 zile, rostind în fiecare zi aceeași rugăciune, în același fel; și puneți apoi să se facă din aceste monede un inel, fără vreun aliaj din alt metal; scrieți în interior *Jasper, Bastasar, Attrapa* și pe din afară *Ihc. Nazarenus*; mergeți și-l luați de la aurar într-o vineri și spuneți iar 5 Pater ca mai înainte; iar după aceea, purtați-l mereu”¹. Ar fi necesar mult timp ca să analizăm în amănunt această prescripție, adevărat ghiveci de noțiuni magice de proveniență diversă: numele Regilor Magi implorați în mod obișnuit împotriva epilepsiei – figurează aci alături de numele divin; sau, mai curînd, numele a doi dintre ei, fiindcă al treilea, Melchior, a fost înlocuit cu un cuvînt misterios – *Attrapa* – care amintește de *Abraxas*, cuvînt drag adeptilor științelor ermetice. Dar tot imaginea Patimilor se află pe primul plan. Cifra 5, atît de des folosită, și pe care am întîlnit-o deja într-o culegere germană, evocă cele cinci răni ale Mîntuitorului²; dorința de a se pune sub protecția crucii, mai ales, e cea care răspunde de datele fixate pentru actul esențial și pentru un act accesoriu: Vinerea Mare, o altă vineri. La fel și în Franța. Un preot din Beauce, Jean-Baptiste Thiers, care scria în 1679, ne-a păstrat amintirea unei practici folosite în vremea sa pentru a-i vindeca pe epileptici; o vom descrie îndată mai în amănunt; pentru moment să reținem doar ziua și clipa alese pentru îndeplinirea acestor „ceremonii”, cum zice Thiers: Vinerea Mare, momentul însuși al adorării Crucii³. Și oare nu tocmai în virtutea unor idei de aceeași natură purta regele Carol al V-lea în fiecare vineri – și numai vineri – un inel special, gravat cu două cruciulițe negre și prevăzut cu o camee, pe care se vedea reprezentată scena Calvarului⁴? Nu ne-am putea îndoi: printr-o apropiere puținel profanatoare între suferințele provocate de „crampă” și spaimile celui Crucificat, medicina magică socotea aniversările religioase și rugăciunile ce aminteau chinul lui Hristos ca fiind deosebit de potrivite să transmită inelelor puterea de a vindeca durerile musculare⁵.

1. Brit. Mus., Arundel, ms. 276, fol. 23v^o; citat pentru prima oară, dar cu o referință inexactă, repetată mereu mai apoi, de Stevenson, *On cramp-rings*, p. 49 (*The Gentleman's Magazine Library*, p. 41): „For the Crampe... Tak and ger gedir an Gude Friday, at fyfe parisch kirkes, fife of the first penyes that is offerd at the crosse, of ilk a kirk the first penye; than tak tham al and ga befor the crosse and say v. pater noster in the worschip of fife wondes, and bare thaim on the v. dais, and say ilk a day als meki on the same wyse; and than gar mak a ryng ther of withowten alay of other metel, and writ within *Jasper, Bastasar, Attrapa*, and writ withouten *Jhc Nazarenus*; and sithen tak it fra the goldsmyth apon a Fridai, and say v. pater noster als thou did be fore ad vse it alway aftirward”. Datorez amabilității D-lui J. Herbert de la Muzeul Britanic, care a binevoit să colaționeze pentru mine manuscrisul, faptul că pot da aici un text mai exact decît cel care fusese publicat anterior.
2. Cf. pentru regii magi Jones, *Finger-ring lore*, p. 137 și mai ales pp. 147 și urm.; pentru cele cinci răni, *ibid.*, p. 137 (inscripția de pe un inel găsit la Coventry Park).
3. Mai jos, p. 119.
4. J. Labarte, *Inventaire du mobilier de Charles V roi de France*, (Doc. ined.), in-4^o, 1879, no. 524.
5. Tot astfel, formulele Patimilor treceau drept eficace împotriva durerii provocate de tortură: Edmond Le Blant, *De l'ancienne croyance à des moyens secrets de défier la torture*; *Mém. Acad. Inscriptions*, XXXIV, I, p. 292. În Flandra, la începutul secolului al XVII-lea, copiii veniți pe lume într-o Vinerea Mare, aveau reputația de vindecători-înnăscuți (Delrio, *Disquisitionum magicarum*, I, cap. III, qu. IV, p. 57); în Franța, în secolul al XVII-lea, cel de-al șaptelea născut băiat, era considerat capabil să vindece

Virtutea lor binefăcătoare, *cramp-rings*-urile regale și-o datorau, în primul rând, chiar zilei fixate pentru consacrarea metalului din care erau făcute și influenței miraculoase emanate din cruce, pe care regii, înainte de a merge la altar, o adoraseră tîrîndu-se.

Dar esențialul ritului nu stătea în aceasta. O operație de natură oarecum juridică alcătuia miezul acțiunii: ofranda monedelor de aur și argint și răscumpărarea lor cu ajutorul unei sume echivalente. Or, nici această trăsătură nu avea nimic foarte original. O părere în general răspîndită printre persoanele superstițioase atunci, dar care există și în zilele noastre, considera monedele primite în dar de la biserici ca fiind deosebit de potrivite pentru fabricarea inelelor vindecătoare. Am putut observa mai sus o manifestare a acestei idei într-un tratat compus în Anglia, în secolul al XIV-lea. Se zice că astăzi în Anglia, în sate, țărani caută niște *pence* sau *shillings* adunați în momentul colectei, după împărțășanie¹, ca să facă din acești bani inele antiepileptice sau antireumatismale. În astfel de cazuri, e adevărat că răscumpărarea nu mai apare. În alte locuri însă, ea figurează alături de ofrandă, întocmai ca în ceremonia regală din Vinerea Mare.

Iată, mai întîi, un obicei magic francez, atestat în secolul al XVII-lea. Îl las să vorbească pe Jean-Baptiste Thiers, cel care ni l-a transmis: „Cei care zic să sînt din vița Sfîntului Martin pretind să vindecă de boala căderii” – e vorba de epilepsie – „respectînd ceremoniile următoare. În Vinerea Mare, unul din acești medici ia un bolnav, îl duce la adorarea Crucii, o sărută înainte de preoți și de ceilalți membri ai clerului și aruncă un ban în talger; bolnavul sărută Crucea după el, ia banul pe care acela l-a pus pe talger și pune în locul lui doi bani, apoi se întoarce acasă, găurește acel ban și-l poartă atîrnat la gît”². Să trecem acum în țările de limbă germană. Un manuscris din secolul al XV-lea, păstrat cîndva în biblioteca monarhilor de la Saint-Gall, conține, tot împotriva epilepsiei, prescripția ce urmează: „Actul trebuie îndeplinit în noaptea de Crăciun. Se știe că în această noapte sînt celebrate trei mese succesive. La începutul celei dintîi, bolnavul depune ca ofrandă trei piese de argint – cifra trei fiind aleasă ca să cinstească Sfînta Treime –; preotul le ia și le pune lîngă antimisă ori chiar sub ea, așa încît semnele crucii hotărîte de canon să se facă deasupra lor. Cînd se termină prima mesă, omul își răscumpără cele trei piese cu prețul a șase dinari. Începe a doua slujbă; cele trei monede sînt oferite din nou. Cînd se termină, sînt răscumpărate iarăși, de astă dată cu doisprezece dinari. Aceeași ceremonie la cea de a treia slujbă, prețul final al răscumpărării fiind, de astă dată, de douăzeci și patru de dinari. Nu mai rămîne decît să se fabrice cu metalul astfel consacrat printr-o triplă dăruire, un inel care, cu condiția să nu părăsească niciodată degetul ex-epilepticului, îl va apăra de orice revenire a bolii”³.

scrofulle și își exercita de preferință puterea într-o vineri (mai jos, p. 213 și n. 1); la fel și în Irlanda, încă și în zilele noastre (*Dublin University Magazine*, 1879, p. 218).

1. Inelele acestea sînt cunoscute sub numele de *sacrament-rings*. Asupra lor, a se vedea Black, *Folk-medicine*, p. 174 (obicei din Cornwall, potrivit căruia, piesa de argint provenind din ofrande trebuie să fie cumpărată mai întîi cu 30 *pence* obînuși cerșind la ușa bisericii – cerșit pe tăcute, fiindcă e interzis să fie ceruți în chip expres – apoi, o dată căpătată, moneda de argint mai este și obiectul unui rit sanctificator suplimentar, bolnavul trebuind ca, purtînd-o, să facă de trei ori înconjurul mesei de împărțășanie, și p. 175. *Notes and Queries*, seria 2-a, I, p. 331; C.J. Thompson, *Royal cramp and other medycynable rings*, p. 10.
2. *Traité des Superstitions*, p. 439; cf. ed. a 4-a, sub titlul *Traité des superstitions qui regardent les Sacremens*, 1777, I, p. 448.
3. Analiza ms. din Bibl. Orașului St. Gall 932, p. 553, în Ad. Franz, *Die Kirchlichen Benediktionen*, II, p. 502.

Rețetă franceză, rețetă de la Saint-Gall, rit regal englez; dacă facem o comparație între cele trei metode, nu găsim numai asemănări. În Franța, moneda, care în alte locuri e transformată în inel, este purtată ca atare. La Saint-Gall, ziua aleasă pentru operație este Crăciunul și nu Vinerea Mare. Tot la Saint-Gall, răscumpărarea apare, dacă putem zice așa, la puterea a treia; în Franța, ea n-are loc decît o dată, dar cu plata unui preț ce reprezintă valoarea dublă a primei ofrande; la curtea engleză, tot o singură dată, dar la valoare egală... Aceste deosebiri merită să fie subliniate, fiindcă ele dovedesc pînă la evidență că cele trei practici n-au fost copiate una după alta; dar, la urma urmelor, ele nu sînt decît secundare. Avem de-a face, în mod incontestabil, cu trei aplicații ale unei singure idei fundamentale, diferite după loc și timp. Cît despre ideea-mamă, ea nu e greu de descoperit. Scopul ce trebuie atins este, bineînțeles, acela de a sfinți metalele din care va fi făcut talismanul vindecător. Pentru aceasta, oamenii s-ar fi putut mulțumi să le pună pe altar, dar acest procedeu banal nu li s-a părut de ajuns: au vrut să facă ceva mai bun. Au imaginat atunci să le dăruiască altarului. Un timp, oricît de scurt, ele vor fi proprietatea Bisericii – și, mergînd și mai departe, cînd ceremonia se desfășoară în ziua de Vinerea Mare, vor fi proprietatea acelei Cruci adorate ce se înalță deasupra talgerului pentru ofrande. Dar cedarea nu poate fi decît fictivă, pentru că va trebui recuperat materialul devenit apt pentru folosința binefăcătoare căreia i-a fost menit. Numai că pentru ca ofranda să aibă o anumită seriozitate și, în consecință, oarecare eficacitate, darul nu va fi luat înapoi decît plătind, ca atunci cînd cumpărăm ceva de la proprietarul legitim al obiectului. După ce au fost astfel, pentru cîteva momente, chiar și din punct de vedere juridic, bunuri ale bisericii sau ale Crucii, aurul sau argintul vor participa pe deplin la puterea miraculoasă a sacralului.

Ne dăm seama acum că, în consacrarea inelelor medicinale, regii nu jucau decît un rol cu totul secundar – cel puțin atîta vreme cît ceremonia s-a menținut așa cum am descris-o mai înainte. Gesturile pe care le făceau, ofranda și răscumpărarea atrăgeau după ele consacrarea; dar metalele prețioase nu se încărcau cu influențe supranaturale prin contactul cu mîna regală, ci ca urmare a unei scurte treceri printre bunurile altarului, în cursul unei solemnități considerate ca deosebit de potrivită alinării durerilor. În definitiv, ceremonia al cărei teatru au fost atît de des, în ziua aniversării Patimilor, castelele Plantagenetilor, nu era în fond decît o rețetă magică lipsită de originalitate, analogă altor rețete practicate în mod obișnuit pe continente de niște personaje care nu aveau nimic princiar. Totuși, această acțiune vulgară în alte locuri, a căpătat în Anglia un caracter cu adevărat regal. În ce fel? Aceasta e toată problema istoriei acelor *cramp-rings*. Trebuie s-o abordăm acum frontal. Vom vedea, pe drum, că ritualul secolului al XIV-lea, analizat la începutul acestui capitol, nu reprezintă decît una din etapele unei evoluții destul de lungi.

4. Cucerirea unei rețete magice de către regalitatea miraculoasă

Ce rege a depus cel dintîi pe altar aurul și argintul din care trebuiau să fie făurite inelele medicinale? Fără îndoială, n-o s-o știm niciodată. Trebuie să presupunem însă că principele acela, oricare ar fi fost el, n-a făcut atunci decît să imite, fără vreun gînd de monopol, un obicei răspîndit în general în jurul său. Cei mai umili credincioși, în special în Anglia, s-au crezut dintotdeauna în stare să pună să li se fabrice, din monedele oferite

bisericilor, talismane cu o putere verificată. Cum să nu le fi venit ideea și lor, ca și vrăjitorilor francezi ori căutătorilor de leacuri din ținutul Saint-Gall, să dea ei înșiși monedele, ca după aceea să le ia înapoi? Este drept că nici un text nu ne arată ca pe pământ englez, falsa ofrandă să fi avut loc vreodată în afara capelei regale; dar pentru epocile vechi sîntem așa de prost informați asupra obiceiurilor populare încît această tăcere n-are nimic prea surprinzător.

Pe de altă parte, regii nu erau oameni ca toți ceilalți; ei erau socotiți niște ființe sacre – ba mai mult, cel puțin în Anglia, ca și în Franța, treceau drept taumaturgi. Cum s-ar fi putut resemna lumea, vreme îndelungată, să nu atribuie intervenției lor într-un rit medicinal, o virtute activă? Fiindcă din vechime erau deja văzuți ca niște vindecători de scrofule, oamenii au început să-și închipuie că forța miraculoasă care emana din regi avea de asemenea o parte de influență în transmiterea puterii supranaturale inelelor. Desigur, pentru asta nu s-a uitat, timp de mulți ani încă, adevărata sursă a puterii date metalului de anumite gesturi ce aveau ca scop să-l facă să treacă în categoria sacralului; se considera însă că gesturile acestea erau eficace îndeosebi atunci cînd erau executate chiar de acea mîină puternică al cărei contact reda sănătatea scrofuloșilor. Treptat, opinia publică a rezervat privilegiul de a le îndeplini suveranilor, dușmani înnăscuți ai bolii.

După toate probabilitățile, la început, regii n-au procedat la consacrarea inelelor cu multă regularitate. Totuși, au ajuns s-o considere, pentru același motiv ca și atîngerea scrofuloșilor, ca una dintre funcțiile normale ale demnității lor și s-au străduit s-o practice, aproape fără greș, în fiecare Vinere Mare. Este starea de lucruri pe care ne-o dezvăluie pentru prima oară o ordonanță ce punea ordine în administrația Palatului și pe care Eduard al II-lea a promulgat-o la York, în cursul lunii iunie 1323¹. Textul acesta este documentul nostru cel mai vechi despre *cramp-rings*. Mulțumită lui, ritul regal – despre care nu se putea vorbi pînă acum decît prin conjecturi – apare brusc în plină lumină. Din acest moment și pînă la moartea Mariei Tudor, se pare că nu există suveran care, în zilele prescrise, să nu fi dus la baza Crucii florini, „nobili” sau sterlingi. Numai despre două domnii ne lipsește orice fel de mărturie: cea a lui Eduard al V-lea și cea a lui Richard al III-lea. Cea dintîi însă nu face excepție decît în aparență, fiind atît de scurtă încît n-a cuprins nici măcar o săptămîină de Paști; cît privește pe cea de a doua, (care, pe deasupra, a durat tocmai atît cît să vadă revenind de două ori solemnitatea propice), ignoranța noastră se explică probabil printr-o simplă întîmplare; de obicei, conturile Palatului, stabilite la sfîrșitul exercițiului, sînt cele ce ne fac să cunoaștem ofrandele din „Buna Vineri”; or, conturile lui Richard al III-lea par să fi dispărut². De la Eduard al II-lea pînă la Maria Tudor – cum voi încerca să arăt imediat –, ceremonia a variat în modalitățile ei, dar n-a suferit nici o întrerupere demnă de notat.

În felul acesta, o practică ce nu fusese la început decît ocazională, s-a văzut încorporată, pe cît se poate presupune, începînd din 1323 cel mai tîrziu, în ceremonialul imuabil al casei regale. Prin aceasta se făcea un mare pas spre anexarea definitivă a vechii rețete magice de către regalitatea miraculoasă. Trebuie să credem că Eduard al II-lea a avut un oarecare amestec în această transformare? Aș înclina s-o cred. Bineînțeles, nu pentru că am putea întemeia vreo concluzie sigură pe tăcerea izvoarelor înainte de

1. Mai sus, p. 113, n. 1.

2. Cel puțin *Record Office* nu posedă *Exchequer Accounts* în seria *Household and Wardrobe*.

ordonanța din York. Ea este, totuși, izbitoare. Pentru domnia lui Eduard I, am cercetat un număr destul de mare de conturi ale Palatului; pentru cea a lui Eduard al II-lea însuși, am putut vedea trei, toate anterioare lui 1323: nici unul din ele nu menționează consacrarea inelelor pe care aveau s-o relateze atât de fidel, ulterior, la capitolul milosteniei, documentele de același gen, de la Eduard al III-lea pînă la Maria Tudor¹. Dar cum să fim siguri, *a priori*, că în aceste texte cu încăpăținare mute, un simplu procedeu de scriitură nu ne ascunde ochilor articolul pe care zadarnic îl căutăm, de exemplu, înecîndu-l într-un întreg grup de ofrande, indicat doar printr-o cifră globală? Cazul atingerii scrofulelor ce încetează să-și mai afle loc în conturi, într-o epocă în care nu ne-am putea îndoi că n-a încetat deloc să fie practică, ar fi de ajuns, pe lîngă alte rațiuni, ca să ne amintească faptul că probele negative au puțină greutate în ele însele. Ele capătă, în schimb, o valoare neașteptată cînd verosimilitățile istorice vin să le confirme. Ceea ce știm despre suveranul care a dat ordonanța din 1323, asupra neutralității, a necazurilor, a eforturilor sale de a-și întări autoritatea care se clătina, face destul de plauzibilă ideea de a-i atribui un rol în adoptarea unui nou rit vindecător de către monarhia engleză.

Eduard al II-lea a fost cu siguranță impopular încă de la începutul domniei lui. El nu putea să nu-și dea seama de primejdiile care-l înconjurau – sau anturajul său își dădea seama în locul lui. Cum să nu-i fi venit atunci ideea – direct ori prin sugestie, n-are importanță – să lupte împotriva acestei dizgrații oarecum individuale, întărind în persoana sa caracterul sacru, născut din funcția lui regală, care reprezenta dreptul său cel mai bun la respectul mulțimilor? Ideea i-a venit într-adevăr. Vom studia mai departe ciclul legendar al dinastiilor occidentale: vom vedea atunci că Eduard al II-lea a încercat, în 1318, să dea o nouă strălucire prestigiului spiței sale și, mai ales, prestigiului propriu, punînd să fie uns, după modelul Capețienilor, cu un ulei sfînt socotit a fi fost adus din Cer: încercarea a eșuat; dar ce lumină aruncă ea asupra politicii acestui principe în căutarea unei străluciri de împrumut?² Cum ar fi putut neglija vindecările miraculoase? Fără îndoială, el atingea deja scrofulele, dar se știe că tocmai din cauza nepopularității sale, o făcea cu un succes mediocru și care, mai ales, descreștea neîncetat. Nu e firesc să presupunem că și-a căutat revanșa adăugînd o nouă piesă de preț la coroana sa de taumaturg? Desigur, el n-ar fi inventat ritul inelelor; nici nu avea nevoie. O tradiție poate că deja îndelungată i-l oferea ca pe un fel de dar spontan al folclorului național. Sîntem dispuși chiar să credem – e ipoteza pe care am prezentat-o mai sus – că încă înainte de venirea sa la tron, unii dintre predecesorii săi practicaseră mai mult sau mai puțin regulat, după Adorarea Crucii, dublul gest consacrat.

Dar, după toate aparențele, lui i-a revenit onoarea să facă din această ceremonie, pînă atunci prost fixată, una dintre instituțiile monarhiei. Miracolul scrofulelor n-ar fi atins probabil niciodată măreța amplex pe care i-o cunoaștem, în lipsa neliștilor inspirate unui Robert cel Pios sau unui Henri Beauclerc de fragila lor legitimitate. Mai tîrziu, același miracol a datorat mult intențiilor perfect conștiente ale lui Henric al IV-lea în Franța sau ale unui Carol al II-lea în Anglia. Ne este îngăduit să credem că nenorocirile și griile lui Eduard al II-lea n-au fost cu totul străine de soarta acelor *cramp-rings*. Dar, bineînțeles, acțiunea pe care totul ne îndeamnă s-o

1. Conturile lui Eduard I pe care le-am putut cerceta se vor găsi enumerate mai jos, p. 303, n. 4 și 304, nr. 2; cele ale lui Eduard al II-lea, p. 305, n. 3.

2. Asupra acestei chestiuni, mai jos, pp. 166 și urm.

atribuim acestui suveran sau sfetnicilor săi n-ar fi fost realizabilă, sau chiar nici n-ar putut fi concepută decît pentru că această credință în caracterul supranatural al regilor, întreținută în Anglia de spectacolul aproape zilnic al atingerii (născut din ea și devenit susținătorul ei cel mai bun), pătrunsese pînă în străfundurile conștiinței colective.

De fapt, în vechea Europă, sincer credulă, dar în care persoane pricepute știau foarte bine să exploateze credulitatea comună, un procedeu magic, pîrînd prin însăși natura sa destinat să rămînă mereu accesibil tuturor, s-a văzut, neîndoielnic, acaparată pînă la urmă, nu o dată, de niște vindecători ereditari. Însăși istoria riturilor, pe care le-am comparat deja cu consacrarea acelor *cramp-rings*, ne oferă un exemplu izbitor de o astfel de cucerire. Ne amintim că, la Saint-Gall, dăruirea și răscumpărarea succesivă a monedelor, la altar, putea fi îndeplinită indiferent de cine; în Franța însă, pe vremea lui Jean-Baptiste Thiers, lucrurile nu se mai petreceau la fel: răscumpărarea era într-adevăr executată de bolnavul însuși, însă darul trebuia să se producă printr-un bărbat care aparținea „viței Sfîntului Martin”. Se dădea acest nume unui larg trib de vrăjitori care pretindeau că dețin puterea lor datorită unei presupuse înrudiri cu marele taumaturg de la Tours. Existau în epoca aceea în lume numeroase familii de șarlatani care se lăudau cu o astfel de origine sfîntă. În Italia, rudele Sfîntului Pavel și-au amintit că – potrivit celor povestite în Faptele Apostolilor – apostolul celor Aleși a fost mușcat de o viperă în Malta și n-a simțit nici o durere; deci se erijau în medici specialiști în mușcături veninoase. În Spania, așa-numiții *Saludadors*, posedînd secrete minunate împotriva bolilor, afirmau cu plăcere că se înrudeau cu Sfînta Ecaterina din Alexandria. Mai pretutindeni, mai ales în Franța, rudele Sfîntului Roch treceau drept imune la atingerea ciumei și capabile s-o vindece uneori. Mai vestite decît toate, rudele Sfîntului Hubert îi fereau pe pacienții lor de turbare¹ doar printr-o simplă atingere. Cum au izbutit rudele Sfîntului Martin să convingă poporul că ofranda monedei de argint, în Vinerea Mare, nu era eficace decît dacă se făcea cu mîna lor? N-o vom ști niciodată. Sigur e că, în Franța ca și în Anglia, aceeași rețetă banală a devenit proprietatea unei dinastii: la noi de vraci, dincolo de regi. N-ar trebui să credem însă că, în Anglia, evoluția a ajuns la capătul ei încă din 1323. Chiar în capela Palatului, în ziua de Vinerea Mare, regii nu aveau încă pe deplin monopolul ritului consacrat: se pare că reginele împărțeau cu ei acest privilegiu. Știm din sursă sigură că la 30 martie 1369, la Windsor, doamna Philippa, soția lui Eduard al III-lea, a repetat după soțul ei gesturile tradiționale, depunînd și ea pe altar a anumită cantitate de argint – nu de aur, fiindcă cel mai prețios dintre metale era, fără îndoială, rezervat regelui –, răscumpărînd-o apoi pentru a pune să se fabrice din ea inele medicinale². În realitate, este singurul caz de acest fel ajuns la cunoștința noastră. Dar, în general, sîntem mult mai puțin informați despre cheltuielile private ale reginelor decît

1. Despre toate aceste rude de sfinți, a se vedea mai ales J.B. Thiers, *Traité des superstitions*, ed. 4-a, I, pp. 438-448; despre rudele Sfîntului Hubert, în special, H. Gaidoz, *La rage et St. Hubert*, pp. 112 și urm., și, mai jos, p. 266. Despre rudele Sf. Pavel, cf. textul lui Felino Sandei, mai sus, p. 102, n. 4 și Pomponazzi, *De naturalium effectuum causis*, Basel [1567], p. 48; despre cele ale Sfîntei Ecaterina, mai jos, p. 209. Textul relativ la mușcătura de viperă a Sf. Pavel, *Faptele Apostolilor*, XXVIII, 3-6.

2. Contra-registru al Palatului, 13 februarie-27 iunie, anul 43 al r. [1369], *Record Office, Exchequer Accounts* 369, 11, fol. 1221°: „In consimilibus oblacionibus domine regine factis adorando crucem in precio quinque solidorum argenti in capella sua ibidem eodem die V s. In denariis solutis pro eisdem oblacionibus reassumptis pro anulis medicinalibus faciendis V s.”

despre cele ale soților lor. După toate aparențele, dacă socotelile s-ar fi păstrat mai bine, am fi remarcat în ele, cel puțin pentru secolul al XIV-lea, mai multe mențiuni asemănătoare cu cea care ne-a fost întâmplător transmisă, pentru anul 1369, printr-un cont al Palatului. Fără îndoială, Philippa nu era de condiție umilă: ea purta coroana. Să reținem însă că, deși regină, ea nu domnea printr-o vocație ereditară – precum, mai târziu, Maria Tudor, Elisabeta sau Victoria; fiică a unui simplu conte de Hainaut, ea nu-și datora demnitatea decât unirii cu un rege. Niciodată o regină de acest fel n-a atins scrofularele; ca să vindece scrofuloși, era nevoie de o mână cu adevărat regală, în sensul deplin al cuvântului. Mai mult: cum vom vedea îndată, când ceremonia legată de *cramp-rings* a căpătat un nou caracter, către mijlocul secolului al XV-lea, iar contribuția regelui a obținut o importanță mult mai mare decât în trecut, s-a uitat cu totul că și reginele o îndepliniseră cândva în mod eficace. Sub Eduard al III-lea, nu se ajunsese încă pînă acolo; sanctificarea prin altar și cruce continua să fie socotită acțiunea esențială; pentru ce n-ar fi fost capabilă de ea o femeie de origine superioară și de un rang înalt?

De altminteri, în acea vreme, tratamentele obținute cu ajutorul inelelor nu erau trecute în contul puterii taumaturgice a regilor. Arhiepiscopul Bradwardine, care chiar sub Eduard al III-lea, dădea ca unul dintre cele mai însemnate exemple de miracole pe care le putuse afla, miracolul vindecărilor regale, insistînd asupra subiectului, nu înțelegea prin aceasta decât atingerea scrofularelor¹; nu întîlnim la el nici cea mai mică aluzie la *cramp-rings*. Acestea n-au început să fie considerate printre manifestările virtuții supranaturale a regilor decât cam cu un secol mai târziu. În acel moment însă, ritul își schimbase înfățișarea.

Primul scriitor care, după cunoștințele mele, a dat consacrării inelelor drept de cetățenie printre grațiile divine acordate monarhiei engleze nu e altul decât acel Sir John Fortescue, ale cărui nume și operă le-am întîlnit deja în legătură cu scrofularele. Printre tratatele pe care le-a scris între aprilie 1461 și iulie 1463, în timpul exilului său scoțian, împotriva principilor de York, figurează și o *Apărare a drepturilor casei de Lancaster*. El se străduiește să demonstreze aci că descendența în linie feminină nu transmite deloc privilegiile sîngelui regal. O femeie, chiar și regină, spune el în esență, nu primește onțiunea pe mîini; – într-adevăr, așa era regula în Anglia pentru soțiile de regi; e bine să notăm însă că ulterior ea n-a mai fost respectată pentru principesele care ajungeau la tron prin drept ereditar, Maria Tudor, Elisabeta, Maria, fiica lui Iacob al II-lea, Ana și Victoria² – și de aceea, continuă polemistul nostru, mîinile unei regine nu au deloc puterea miraculoasă pe care o posedă cele ale regilor; nici o regină nu poate vindeca scrofuloșii prin simplă atingere. Și Fortescue adaugă: „La fel, aurul și argintul atinse cu devoțiune – potrivit obiceiului anual – de mîinile sacre, de mîinile unse ale Regilor Angliei, în ziua de Vinerea Mare, și oferite de ei, vindecă spasmele și epilepsia; puterea inelelor fabricate cu aurul și argintul acesta,

1. Mai sus, p. 71, n. 4.

2. Pentru Maria Tudor, aceasta rezultă clar chiar din textul cărții sale de rugăciuni, relativ la consacrarea acelor *cramp-rings* – mai jos, p. 127; pentru Maria, fiica lui Iacob al II-lea și pentru Victoria, documente privind încoronările lor: Leopold G. Wickham Legg, *English Coronation Records*, pp. 328 și 370; pentru Elisabeta și Ana, nu cunosc vreo dovadă, dar nu văd pentru ce nu s-ar fi urmat, în cazul celei dintîi, precedentul Mariei Tudor, iar în al celei de a doua, precedentul celeilalte Marii. Ceea ce apare net în diferitele ritualuri ale încoronării engleze este că ungerea pe mîini era interzisă simplelor soții de regi: Legg, loc. cit., pp. 101, 177, 235, 266-67, 310.

puse în degetele bolnavilor, a fost experimentată printr-o folosință frecventă în numeroase regiuni ale lumii. Grația aceasta nu este acordată reginelor, căci ele nu sînt unse pe mîini¹. Cum se vede, vremurile Philippei de Hainaut erau acum foarte departe. Fapt e că în gîndirea lui Fortescue, consacrarea pe altar, dăruirea și răscumpărarea fictive nu mai dețin decît un loc cu totul secundar în rit. Metalul devenit remediu își trage puterea din mîinile „sacre” care l-au manipulat; ori, mai bine zis, în ultimă analiză, din acel untdelemn sfînt care, vărsat pe aceste mîini auguste, era socotit încă de multă vreme că le conferă darul de a vindeca scrofulele. Miracolul regal a absorbit totul.

De altfel, încă din această epocă, evoluția ideilor se tradusese într-un mod concret, printr-o schimbare considerabilă în înseși formele ceremonialului. La început, cum se știe, inelele nu erau fabricate decît cu aurul și argintul monedelor ce fuseseră mai înainte depuse pe altar, în cursul ceremoniei din Vinerea Mare, și apoi topite. S-a găsit pînă la urmă că e mai comod să fie făcute înainte și să fie aduse de-a gata în ziua fixată. Ulterior, aceste inele și nu frumoasele exemplare de monede de altădată erau cele așezate pentru un moment la baza Crucii și apoi răscumpărate cu o sumă fixată definitiv la 25 șillingi. O examinare atentă a conturilor regale permite să se recunoască faptul că această modificare s-a realizat între 1413 și 1442, probabil în primii ani ai domniei lui Henric al VI-lea². Transformat astfel, obiceiul a continuat să fie în vigoare sub Tudori. Sub Henric al VIII-lea, după cum aflăm dintr-un ceremonial de la curte, privilegiul de a-i înfățișa regelui, înainte de ofrandă, talgerul pe care se aflau inelele, aparținea celui mai mare senior aflat de față³. Puțin mai tîrziu, o curioasă miniatură din

1. Textul, deja publicat de J. Freind, *The history of Physick*, ed. a 5-a, II, 1758, p. [32], a fost dat de Dr. Crawford, *King's Evil*, p. 45, după ms. de la Brit. Mus. Cotton [Claud. A. VIII?]. Însă numai din greșeală crede Dr. Crawford că *Defensio juris domus Lancastriae* este inedită. Ea a fost tipărită, dacă nu și făcută publică, de Lord Clermont, în ediția sa a operelor lui Fortescue (cf. mai sus, p. 80, n. 2), pp. 505 și urm. Pasajul care ne interesează este la p. 508; el prezintă, în această ediție, unele variante față de textul Dr. Crawford, care mi se pare mai bun, și pe care-l reproduc aici: „Item aurum et argentum sacris unctis manibus Regum Angliae in die Parascevae, divinatorum tempore (quaemadmodum Reges Angliae annuatim facere solent), tactum devote et oblatum, spasmodicos et caducos curant: quemadmodum per annulos ex dicto auro seu argento factos et digitis huiusmodi morbidorum impositos, multis in mundi partibus crebro usu expertum est. Quae gratia Reginis non confertur, cum ipsae in manibus non ungantur”. Același argument este reproduc, sub o formă aproape asemănătoare, într-un mic tratat englez: *Of the title of the House of York*, scris de Fortescue cam în aceeași epocă: Crawford, p. 46; Lord Clermont, p. 498. Se poate observa că, tot astfel, în Franța, sub Carol al V-lea, Jean Golein considera faptul că o femeie n-ar putea vindeca scrofulele ca un argument în favoarea succesiunii în linie masculină: mai jos, p. 260.
2. Mai jos, *Apendice I*, p. 310
3. După cunoștința mea, există despre acest ceremonial cel puțin trei manuscrise: 1° Bibl. Nat. englez 29, care pare să dateze din al 13-lea an al domniei lui Henric al VIII-lea (fol. 1 v°) text despre *cramp-rings* în fol. 14 v°; pasajul despre *cramp-rings* a fost publicat după acest ms. în *The Gentleman's Magazine*, 1834, I, p. 48 (*The Gentleman's Magazine Library*, III, p. 39); și fără îndoială după *Gentleman's Magazine*, de Crawford, *Cramp-rings*, p. 167; 2° un manuscris din jurul anului 1500, provenind din colecția lui Anstis, roi d'Armes de la Jarrettière și păstrat în colecția ducilor de Northumberland; pasajul despre *cramp-rings* a fost publicat după acest ms. de Th. Percy, *The regulations and Establishment of the household of Henry Algernon Percy, the fifth Earl of Northumberland*, Londra 1827 (retipărire), p. 436, și, după Percy, de Maskell, *Monumenta ritualia*, ed. 2-a, III, p. 390, n. 1 – ca și *The Gentleman's Magazine*, 1774, p. 247 (*The Gentleman's Magazine Library*,

cartea de rugăciuni a Mariei Tudor, aflată imediat înaintea textului slujbei liturgice pentru binecuvîntarea inelelor, ne-o arată pe regină îngenunchată în fața altarului; la dreapta și la stînga sa, pe marginile unui fel de incintă dreptunghiulară în care se afla, se văd două cupe plate de aur: artistul a reprezentat pe ele schematic, dar ușor de recunoscut, mici cercuri de metal¹.

Primul maestru de ceremonii care a adus această modificare cutumelor tradiționale, după toate aparențele pe la începutul domniei lui Henric al III-lea, nu urmărea, cu siguranță, decît niște scopuri practice: voia să elimine o complicație pe care o socotea inutilă. Dar, simplificînd vechiul rit, el l-a alterat în chip profund. Ficțiunea juridică ce-i alcătuia esența n-avea sens, într-adevăr, decît dacă materialul care servise la fabricarea inelelor fusese obiectul unei veritabile ofrande, nedistingîndu-se prin nici o particularitate de ofrandele normale și neavînd – dacă se poate spune așa – deloc aerul că a fost făcută anume, așa încît lumea să aibă dreptul să considere că aurul și argintul acesta au aparținut pentru un timp, în proprietate deplină, altarului și crucii. Or, ce se oferă în timpul unei solemnități religioase? Niște monede: de unde și folosirea de florini, „nobili” și sterline pentru acele *cramp-rings* regale – de dinari (monede mai modeste) ori astăzi de șillingi provenind din colecte, sincere sau fictive, pentru atîtea alte inele vindicătoare. Depunerea dintr-o dată a inelelor pe altar însemna recunoașterea faptului că donația nu era decît simulată; însemna să se răpească chiar printr-asta sensul simulacrlui. E probabil că încă de la începutul secolului al XV-lea, vechea practică a falsei ofrande și a falsei răscumpărări nu mai era deloc înțeleasă. Fortescue și ceremonialul lui Henric al VIII-lea spun pur și simplu că regele „oferă” inelele (neîndoielnic, e de înțeles că le pune o clipă pe altar); odată acest lucru făcut, ceremonia li se pare terminată. Ce interes mai prezenta faptul că se depuneau apoi cîțiva bani aproape în același loc unde fuseseră depuse mai înainte cercurile de metal? Nimeni nu-și mai amintea că acest act de generozitate banală, în aparență lipsit de orice legătură cu ritul de consacrare ce se produsese, fusese odinioară partea lui cea mai importantă?²

În fapt, însăși prezentarea inelelor la altar a încetat într-o zi să fie centrul ritului. Într-adevăr, se pare, după cum rezultă din textul lui Fortescue, că, încă de pe vremea sa, regele atinge inelele ca să le impregneze cu virtutea

II, p. 38); 3° un ms. păstrat sub nr. 7, la Londra, *la College of Arms*; datează din prima jumătate a secolului al XVI-lea: cf. Farquhar, *Royal Charities*, I, p. 67, n. 6 și p. 81, n. 1 (și comunicare personală făcută de miss Farquhar). Am colaționat textul dat de Dr. Crawford cu cel al ms. de la Bibl. Nat. și l-am găsit corect (de notat totuși că, în rîndul 5, cuvintele dintre paranteze au fost adăugate de Dr. Crawford).

1. *Apendice II*, nr. 19.

2. Sensul operației de răscumpărare se pierduse în așa măsură sub Maria Tudor, încît, dacă e să credem povestirea venețianului Faitta (ce va fi citată mai jos), regina consacră în Vinerea Mare, o dată cu inelele fabricate special pentru ceremonie, pe cheltuiala vistieriei regale, și niște inele oarecare, oferite cu acest scop de persoane particulare, și pe care ea le restituia, fără îndoială, după ce era îndeplinit ritul. Poate că aceasta explică (așa cum ne atrage atenția Dl. C.J. Thompson, *Royal cramp and other medycynable rings*, p. 9) faptul că, începînd de la sfîrșitul secolului al XV-lea, găsim menționate în anumite texte *cramp-rings* prevăzute cu o piatră prețioasă. Dacă prin aceste *cramp-rings* trebuie să înțelegem inele binecuvîntate de rege, n-am putea vedea în ele, evident, decît niște inele împrumutate în acest scop de diverși particulari; însă cu nimic din texte nu precizează dacă e vorba de *cramp-rings* „regale”, putem presupune de asemenea că avem de-a face cu inele magice oarecare, socotite eficace contra crapei.

miraculoasă a mâinilor sale. Acesta e, în orice caz, gestul pe care ni-l arăta în plină lumină ceremonialul urmat în timpul Mariei Tudor. Hazardul a vrut să nu fim informați în amănunt asupra ritualului de consacrare a acelor *cramp-rings* decât pentru această domnie, ultima care a mai văzut practicându-se vechiul obicei. Întâmplare neplăcută, desigur, dar de care nu trebuie să ne neliniștim excesiv, căci nu ne-am putea închipui că această principesă, fidelă vechilor credințe, a suprimat în obiceiurile de la curte vreo trăsătură propriu-zis religioasă și nici chiar că a păstrat inovațiile introduse poate de predecesorii săi protestanți. Se poate admite, fără teamă de a greși, că regulile respectate de ea fuseseră respectate deja sub ultimii regi catolici, înainte de Reformă. Iată, așadar, după liturghia conținută în propria ei carte de rugăciuni¹ și după povestirea unui martor ocular, venețianul Faitta², cum se desfășura sub evlavioasa Maria și, fără îndoială, cu mult înainte de ea, fastul regal din Vinerea Mare.

După ce termină adorarea crucii, regina ia loc într-o incintă pătrată formată la baza altarului de patru bănci acoperite cu stofe sau covoare; ea îngenunchează; alături de ea sînt puse talgerele pline cu inele; recunoaștem chiar tabloul pictat, cum s-a văzut, pe una din foile cărții de rugăciuni. Ea spune mai întâi o rugăciune – destul de lungă – din care singurul pasaj remarcabil este un fel de exaltare a regalității sacre:

„Doamne atotputernic și veșnic,... care ai vrut ca acei ce-au fost înălțați de tine în vîrfurile demnității regale să fie împodobiți cu însemnate grații și i-ai făcut instrumente și canale ale darurilor tale, încît așa după cum domnesc și guvernează prin tine, întocmai la fel prin voința ta, sînt folositori celorlalți oameni și transmit binefacerile tale popoarelor lor...”

Urmează, de astă dată pronunțate deasupra inelelor, o altă rugăciune și două formule de binecuvîntare; aci apare net concepția despre epilepsie ca boală demoniacă:

„Doamne,... îndură-te, binecuvîntează și sfințește aceste inele” – așa se exprimă a doua binecuvîntare deosebit de explicită în această privință – „pentru ca toți cei ce le poartă, puși la adăpost de șiretlicurile Satanei... să fie feriți de contracția nervilor și de primejdiile epilepsiei”.

Urmează un psalm, cîntat fără îndoială de clericii prezenți, și o nouă rugăciune, în care este tradusă de astă dată grija destul de curioasă de a marca faptul că ceremonia nu conține nici un apel la vreo magie interzisă: „să fugă de-aci orice superstiție, să se-ndepărteze orice bănuială de fraudă diabolică”!

Atunci are loc actul esențial. Regina ia inelele și le freacă, fără îndoială, unul cîte unul în mâini, spunînd aceste cuvinte care ne lămuresc asupra semnificației gestului mai bine decât orice comentariu:

„Doamne, sfințește aceste inele, udă-le, în bunătatea ta, cu roua binecuvîntării tale și consacră-le prin frecarea mâinilor noastre pe care ai binevoit să le sanctifici,

1. În cartea de rugăciuni a Mariei Tudor, păstrată astăzi de Bibl. Catedralei (catolice) din Westminster, cf. mai jos *Apendice II*, nr. 6. Liturghia legată de *cramp-rings*, prezentată de această carte de rugăciuni, a fost publicată în mai multe rînduri, printre altele: Gilbert Burnett, *The history of the reformation* ed. Pocock, V, Londra 1865, p. 445; Wilkins, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae*, IV, fol. 1737, p. 103; S. Pegge, *Curialia Miscellanea*, Londra 1818, p. 164; Crawford, *Cramp-rings*, p. 182. Pentru traducerea engleză a acestei liturghii, datînd neîndoiește din timpul domniei lui Iacob al II-lea, v. mai jos, p. 270, n. 4.

2. *Calendar of States Papers*, Veneția, VI, 1, nr. 473, p. 436. Faitta era secretarul Cardinalului Pola; el a văzut-o pe Maria binecuvîntînd inelele la 4 aprilie 1556.

potrivit ordinii serviciului nostru, prin ungerea cu uleiul sfânt, pentru ca tot ce n-are putea face natura metalului să se împlinească prin măreția îndurării tale”¹.

În sfârșit are loc o operație propriu-zis religioasă: inelele sînt stropite cu agheasmă – de regina însăși sau de un preot al capelei sale, nu se știe – în timp ce suverana și, fără îndoială, cei de față mai rostesc cîteva formule de rugăciune.

Vedem acum limpede: dacă lăsăm la o parte agheasma (și folosirea ei în ceremonie n-are altă origine decît o banală grijă de pietate, asemenea celei care explică prezența semnelor crucii în atingerea scrofulor) – prestigiul forței supranaturale emanate de regi a eclipsat totul. Nici cartea de rugăciuni, nici povestirea venețianului nu menționau răscumpărarea inelelor, și nici măcar depunerea lor pe altar. Este probabil totuși că această ultimă parte a ritului tradițional mai era încă îndeplinită sub Maria Tudor; ea era în vigoare, lucru de care nu ne-am putea îndoi, sub Henric al VIII-lea; nu vedem pentru ce Maria ar fi suprimat-o. Neîndoielnic, ea avea loc după rugăciuni, ceea ce explică faptul că în cartea de rugăciuni nu e pomenită. Dar nimeni nu-i mai acorda vreo importanță: de unde și tăcerea lui Faitta. Punctul culminant al ritului era acum în altă parte: în acea liturghie în care monarhul, ca și în serviciul pentru scrofule, se implica personal din plin și mai ales în acea frecare a inelelor în mîinile „sfințite” prin onțioane, gest în care se vedea de aci înainte – chiar după termenii rugăciunii oficiale – actul consacrat prin excelență. Evoluția pornită încă de la începutul secolului al XIV-lea și care fusese activată, poate, atunci de planurile interesate ale lui Eduard al II-lea, se încheiase; vechea rețetă magică se transformase definitiv într-un miracol propriu-zis regal. Tocmai în primii ani ai secolului al XVI-lea apare, cum s-a spus, o încercare de a lega *cramp-rings* de marea amintire a lui Eduard Confesorul, care era deja patronul atingerii scrofulor: astfel ele se găseau încorporate, în orice caz, în ciclul regalității miraculoase. Și tot în acest moment – cum vom avea ocazia să constatăm mai tîrziu – această nouă formă a darului taumaturgic atribuit monarhilor englezi a atins, pe cît se pare, cea mai largă popularitate. Într-adevăr, nu există un mai frumos exemplu privind forța păstrată de vechea concepție a regalității sacre, în zorile „Renașterii”, decît această uzurpare, săvîrșită atunci de ea, a unei puteri vindecătoare ce fusese atribuită pînă la acea vreme influenței altarului și crucii.

-
1. „Omnipotens sempiterne Deus, qui... quos ad regalis sublimitatis fastigium extulisti, insignioribus gratiis ornatos, donorumque tuorum organa atque canales esse voluisti, ut sicut per te regnant aliisque praesunt, ita te authore reliquis prosint, et tua in populum beneficia conferant” (Crawford, pp. 182-183) – „Deus... hos annulos propitius benedicere et sanctificare digneris: ut omnes qui eos gestabant sint immunes ab omnibus Satanae insidiis, sint armati virtute coelestis defensiones nec eos infestet vel nervorum contractio, vel comitialis morbi pericula” (*Ibid*, p. 183) – „...facessat omnis superstitio, procul absit diabolicae fraudis suspicio” (*Ibid*, aceeași pagină) – „Sanctifica Domine annulos istos, et rore tuae benedictionis benignus asperge, ac manuum nostrarum confricatione, quas, olei sacra infusione externa, sanctificare dignatus es pro ministerii nostri modo, consecra, ut quod natura metalli praestare non possit, gratiae tuae magnitudine efficiatur” (*Ibid*, p. 184).

CAPITOLUL III

Regalitatea miraculoasă și sacră de la originile atingerii scrofulelor pînă la Renaștere

1. Regalitatea sacerdotală

Riturile vindecătoare se născuseră, cum s-a văzut, din vechile concepții despre caracterul supranatural al regilor. Dacă aceste credințe ar fi dispărut la puțin timp după nașterea riturilor, e probabil că și cele din urmă nu s-ar fi putut menține sau, cel puțin, n-ar fi păstrat o mare popularitate. Dar, departe de a se stinge, ele au rezistat puternic și, în anumite puncte, s-au amplificat, complicîndu-se cu noi superstiții. A explica succesul persistent al atingerii sau al transformării vechii rețete magice a inelelor într-o ceremonie cu adevărat regală înseamnă, înainte de toate, a repune ambele practici în acea atmosferă de venerație religioasă, în acea ambianță plină de miraculos cu care popoarele și-au înconjurat principii în timpul celor patru sau cinci ultime secole ale Evului Mediu.

În societatea catolică, familiaritatea cu supranaturalul este rezervată în principiu unei clase de credincioși foarte strict delimitată: preoții, slujitori consacrați cu regularitate servirii lui Dumnezeu, ori cel puțin clericii hirotonisiți. Față de acești intermediari obișnuiți între lumea de aci și cea de dincolo, nu riscă regii taumaturgi, simpli laici, să facă figură de uzurpatori? Într-adevăr, întocmai așa i-au considerat, după cum știm, gregorienii și continuatorii acestora; dar cea mai mare parte a oamenilor din acel timp – nu. Tocmai pentru că, în opinia comună, regii nu erau simpli laici. Însăși demnitatea cu care erau învestiți îi împodobeau – după cum se credea în general – cu un caracter aproape sacerdotal.

Trebuie spus: *aproape* sacerdotal. Asimilarea n-a fost niciodată completă; nu se putea să fie astfel. Sacerdoțiul comportă, în ochii unui catolic, niște privilegii de ordin supraterestru perfect definite și pe care doar hirotonisirea le conferă. Nici un monarh în Evul Mediu, oricît de puternic sau orgolios ar fi fost, nu s-a crezut vreodată capabil să celebreze sfînta jertfă a mesei și, prin consacrarea pîinii și vinului, să-l facă pe Dumnezeu însuși să coboare în altar. Grigore VII le reamintise în mod dur împăraților că, neputînd să alunge demonii, trebuiau să se considere cu mult inferiori exorciștilor. Alte civilizații, Germania foarte veche ori Grecia din timpurile homerice, putuseră să cunoască regi-preoți, în sensul deplin al cuvîntului; în creștinătatea medievală, existența acestei demnități hibride era de neconceput. Este lucrul pe care l-au văzut limpede gregorienii. Unul dintre cei mai pătrunzători scriitori din această tabără, misteriosul autor pe care trebuie să-l numim cu numele său latinesc *Honorius Augustodunensis* (întrucît nu-i cunoaștem patria exactă), denunța în pretențiile suveranilor vremii sale, în legătură cu aceasta, nu numai un sacrilegiu, ci și o confuzie de idei. Un om, spunea el în esență, într-un tratat compus la puțin timp după anul 1123, n-ar putea fi decît cleric, laic ori, la rigoare, călugăr (monahii, dintre care mulți nu fuseseră hirotonisiți, erau totuși considerați ca făcînd parte din

cler); or, cum regele n-a fost hirotonisit, el nu e cleric; „soția și sabia lui îl împiedică să treacă drept călugăr”; așadar, este laic¹. Raționament căruia, în bună logică, nu i se poate reproșa nimic; însă logica n-are deloc obiceiul să conducă sentimentele, mai cu seamă când acestea poartă în ele urma unor vechi credințe și se înfig cu rădăcinile lor cele mai îndepărtate în niște religii abolite, în moduri de a gândi perimate ce au lăsat după ele, ca pe o reminiscență, niște moduri de a simți. Mai mult, nu toată lumea avea în vremea aceea – departe de așa ceva – precizia de spirit necruțătoare a unui Honorius *Augustodunensis*. În practică – a se vedea de pildă practica jurisprudenței – și chiar în teorie, distincția între cler și simplii credincioși era mai puțin riguroasă hotărâtă în Evul Mediu, decît avea să fie după Conciliul de la Trento; se puteau imagina situații „mixte”². Regii știau bine că nu erau cu adevărat preoți; dar ei nu se socoteau nici pe de-a-ntregul laici; în jurul lor, mulți dintre credincioși împărțeau același sentiment³.

Pe deasupra, trecuse multă vreme de cînd această veche idee, în fond, aproape păgînă, înflorea în ținuturile creștine⁴. Am semnalat-o, sub cei

1. *Summa gloria de Apostolico et Augusto; Monumenta Germaniae, Libelli de lite*, t. III, c. 9, p. 69: *Quod rex sit laicus*: „Aut enim rex est laicus aut clericus. Sed si non est laicus, tunc est clericus. Et si est clericus, tunc aut est ostiarius aut lector aut exorcista aut acolitus aut subdiaconus aut diaconus aut presbyter. Si de his gradibus non est, tunc clericus non est. Porro si nec laicus nec clericus est, tunc monachus est. Sed monachus eum excusat uxor et gladius”. Cf. și c. 28, p. 78. Personalitatea lui Honorius, care a fost un scriitor extrem de fecund, rămîne, în ciuda tuturor cercetărilor, destul de enigmatică; nu ne-am putea îndoi totuși că a fost german (v. – în special Jos. Alt. Endres, *Honorius Augustodunensis, Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert*, Kempten și München 1902).
2. Cf. mai jos, p. 134 n. 3, 147 n. 1, 147 n. 4. Asupra acestui subiect, se vor găsi remarci ingenioase, dar marcate de o oarecare exagerare, în lucrarea lui P. Thurston, *The coronation ceremonial*, citată în nota următoare, p. 36. În privința dificultăților întîmpinate în definirea juridică a stării de cleric, cf. R. Génestal, *Le privilegium fori en France du Décret de Gratien à la fin du XIV^e siècle*. (Bibl. Ecole Hautes Etudes, Sc. religieuses, vol. 35).
3. Anumiți autori anglicani, în primul rînd Dl. Wickham Legg, au insistat cu multă vigoare și uneori cu un anumit exces asupra caracterului cvasi-sacerdotal al regalității medievale; au făcut-o într-un scop apologetic religios, mărturisit cu claritate: „It seemed” – scria Dl. Legg în 1902, în *Church Times* – „as it might be an useful thing if it were shown that, so far from the claims of the King to govern the Church beginning with Henry the Eighth his rights began much earlier... And with this, that the King was a minister of the Church, consecrated to this special office by the Church herself”. De unde și o încercare de respingere, întreprinsă tot într-un scop ușor de priceput, de un iezuit englez, preotul H. Thurston, *The coronation ceremonial*, ed. 2-a, Londra 1911: pledoarie abilă și uneori pătrunzătoare, atunci cînd înfruntă exagerările școlii adverse, dar mult prea absolută în negare și, după părerea mea, mai departe, în general, de adevăr decît teza D-lui Legg. Ce curios este totuși pentru un istoric să constate că aceste vechi dispute își au încă latura lor actuală!
4. Printre originile acestei concepții despre regalitatea sacerdotală, atît de familiară în Evul Mediu, trebuie să facem un loc și unor influențe romane? Împărații creștini, începînd cu Gratianus, în 382, renunțaseră la vechiul titlu păgîn de *pontifex maximus*; însă cel puțin pînă în secolul al V-lea, s-a continuat să li se atribuie, în anumite formule de venerație oficială, numele de preoți (cf. asupra acestor fapte J.B. Sāgmüller, *Lehr-buch des katholischen Kirchenrechts*, ed. 3-a, I, Freiburg im Br. 1914, pp. 51-52): ἀρχιερεῖ βασιμεῖν πῦρ τὰ εἴτη strigau în 444, în aclamațiile lor oficiale, Părinții din Sinodul de la Constantinopole; la fel, în 451, conciliul din Calcedonia: εὖν ἐκτὸς... ἐπισκοπος (Mansi, *Concilia*, VI, col. 733 și VIII, col. 177). Papa Leon cel Mare îi scria ceva mai tîrziu împăratului Leon I: „sacerdotalem nemque et apostolicum tuae pietatis anumum” (ep. CLVI, Migne, *P.L.*, t. 54, col. 1131). Însă textele acestea, pe care marile compilații canonice latine nu le-au strîns, nu par

dintîi Merovingieni, în versurile lui Fortunat, unde alegoria biblică o ascunde pe jumătate. Am văzut mai ales ce spor de forță îi dăduse oncțiunea regală, începînd din era carolingiană și cum opinia loialistă – spre marea indignare a unui Hincmar din Reims și a partidului său – a interpretat de timpuriu, într-un sens extrem de favorabil monarhiei, acest rit comun regilor și preoților. Or, începînd cu Pepin, ceremoniile încoronării nu încetaseră să cîștige în amploare și strălucire. Să ascultăm celebrul dialog al episcopului de Liège, Wazon, cu împăratul Henric al III-lea, așa cum îl relatea, în jurul anului 1050, canonicul Anselm. Fiindcă a neglijat, în 1046, să-și trimită contingentele în armată, Wazon a fost chemat în fața curții imperiale; acolo, în ziua procesului, a trebuit să stea în picioare, fiindcă nimeni n-a vrut să-i ofere un scaun acestui prelat dizgrațiat. El s-a plîns principelui: chiar dacă nu i se respecta bătrînețea, trebuia cel puțin să existe mai mult respect față de un preot uns cu mir. Dar împăratul îi răspunse: „Și eu, care am primit dreptul să le comand tuturor, și eu am fost uns cu ulei sfînt”. La care – tot potrivit mărturiei istoricului – Wazon replică energic, proclamînd superioritatea oncțiunii sacerdotale asupra celei regale: „este tot atîta deosebire de la una la alta ca între viață și moarte”¹. Vorbele acestea au fost ele oare rostite într-adevăr în forma în care ni le-a transmis Anselm? E îngăduit să ne punem această întrebare. La urma urmelor însă, puțin interesează. Îndoiala nu le atinge deloc adevărul psihologic; faptul că ele i s-au părut unui cronicar din acea vreme potrivite să exprime cu exactitate punctele de vedere opuse ale unui împărat și ale unui prelat este suficient ca să le facă deosebit de instructive. „Și eu am fost uns cu mir...”; într-adevăr, tocmai din amintirea acestei peceți divine, căpătată în ziua încoronării, un monarh – chiar foarte credincios – își putea forma pe atunci sentimentul că se află în dreptul lui, atunci cînd căuta, așa cum Anselm ne-o spune prin cuvintele lui Henric al III-lea, „să-și aroge, într-o idee de stăpînire carnală, întreaga putere asupra episcopilor”.

Din acest punct de vedere, teza celor fideli regalității se precizează cu deosebire în jurul anului 1100; marea dispută gregoriană forțase partidele

să fi fost citate și probabil nici cunoscute de scriitorii Evului Mediu occidental; la fel stau lucrurile și cu faimosul pasaj din Eusebiu, în care-l vedem pe Constantin numindu-se „τὸν ἐκ τῶς... ἐπισκοπῆς”. (Cf. mai jos, p. 244, n. 2). Abia mai tîrziu – în secolul al XVII-lea – aceste vechi amintiri aveau să regăsească oarecare efect: cf. mai jos, p. 244. Rezultă, în schimb, dintr-un pasaj din Guillaume Durand că anumiți juriști citau un text împrumutat din compilațiile juridice romane ca să demonstreze caracterul sacerdotal atribuit împăratului: *Rationale divinarum officiorum*, II, 8 (ed. din Lyon, pet. in-8°, 1584, p. 56 v°): „Quidam etiam dicunt ut not. ff. de rerum diuisio l. sancta quod fit presbyter, iuxta illud, Cuius merito qui nos sacerdotes appellat, Imperator etiam pontifex dictus est, prout in tractatu de Episcopo dicitur” (cf. *ibid.* I, II, p. 62: „Vnde et Romani Imperatores pontifices dicebantur”). Pasajul avut în vedere este *Dig.* I, I, 1 (Ulpian) și în realitate se aplică nu împăraților, ci jurișconsulților.

1. *Anselmi Gesta Episcop. Leod.*, c. 66; *Monum. Germ.*, SS., VII, pp. 229-230: „Imperator vero, utpote qui eiusmodi homo esset, qui sibi super episcopos potestatem nimis carnaliGilberticam ambiciose, quereret usurpare: „Ego vero, inquit, similiter sacro oleo, data mihi prae caeteris imperandi potestate, sum perunctus”. Quem contra antistes veritatis zelo instittiaeque fervore vehementer accensus, talibus breviter instruendum esse censuit: „Alia, inquiens, est et longe a sacerdotali differens vestra haec quam asseritis unctio, quia per eam vos ad mortificandum, nos auctore Deo ad vivificandum ornat sumus; unde quantum vita morte praestantior, tantum nostra vestra unctione sine dubio est excellentior”. Pentru fapte, v. E. Steindorff, *Jahrb. des deutschen Reichs unter Heinrich III.*, II, pp. 50-51.

aflate în luptă să ia poziție fără nici un fel de echivoc. Honorius *Augustodunensis* vorbește despre acei „palavragii” care, „plini de orgoliu, pretind că regii nu trebuie incluși printre laici, fiindcă sînt unși cu uleiul preoților”¹. Cunoaștem limbajul unora dintre acești „palavragii”; limpezimea lui, într-adevăr, nu lasă de dorit. Iată-l, de exemplu, pe Gui d'Osnabrück care a scris, în 1084 sau 1085, un tratat *Despre controversa dintre Hildebrand și împăratul Henric* – e vorba, bineînțeles, despre Henric al IV-lea: „Regele”, zice el, „trebuie socotit deosebit de mulțimea laicilor; căci fiind uns cu uleiul sfințit, el e părtaș la serviciul sacerdotal”². Iar ceva mai târziu, în Anglia, Anonimul din York declară: „Regele, Hristos al Domnului, n-ar putea fi numit laic”³.

Ca să spunem adevărul, majoritatea polemiștilor cărora le datorăm niște afirmații atît de explicite erau supuși ai Imperiului; îndrăznelile Anonimului din York nu par a mai fi fost reînnoite vreodată în țara sa. Pentru că, așa cum am avut deja prilejul să observăm, apologetii puterii temporale, cel puțin în acea epocă, se recrutau aproape toți din tabăra imperială. În Franța și în Anglia, regii s-au consacrat, ca și în alte părți, dominării Bisericii; au și izbutit destul de bine. Dar pînă la criza ecleziastică din ultimele două secole ale Evului Mediu, ei s-au abținut, în general, să-și întemeieze în mod deschis pretențiile pe caracterul cvasi-sacerdotal al regalității; îndelungată tăcere, ce trebuie pusă în cumpănă cu aceea pe care, cam în același timp, literatura o păstra despre atingerea scrofulor. Ea n-a fost totuși atît de absolută încît, din cînd în cînd, să nu răzbată ideea directoare ce a inspirat atîtea acte, fără să fie spusă de obicei la lumina zilei și nici măcar (după toate aparențele) concepută de toți într-un singur mod foarte conștient. În Franța, de exemplu, e vorba de abatele Suger, istoriograf aproape oficial, care îl pune pe Ludovic al VI-lea, în ziua încoronării, să încingă „sabia ecleziastică”⁴. E vorba mai ales, sub Ludovic al VII-lea, de faimosul preambul

1. *Summa gloria*, c. 9: „Sed garruli fortasse tumido fastu contendunt regem non esse de numero laicorum, cum unctus sit oleo sacerdotum”.
2. *De controversia inter Hildebrandum et Heinricum imperatorem; Libelli de Lite*, I, p. 467: „Unde dicunt nulli laico umquam aliquid de ecclesiasticis disponendi facultatem esse concessam, quamvis rex a numero laicorum merito in huiusmodi separetur, cum oleo consecrationis inunctus sacerdotalis ministerii particeps esse cognoscitur”. Pentru alte citate împrumutate de la polemiști ai aceleiași partid și pentru respingerile partidului advers, a se vedea Heinrich Böhmer, *Kirche und Staat in England und der Normandie*, p. 235; Kern, *Gottesgnadentum*, p. 86, n. 152; cf. de asemenea limbajul atribuit de un cronicar al partidului pontifical anturajului lui Henric al V-lea: „Quid referam quosdam comites eius... eum regem pariter et summum sacerdotem... praedicasse”; Laurentius, *Gesta episcop. Viridunensium; Monum. Germ.*, SS., XVIII, p. 502.
3. *Monum. Germ., Libelli de lite*, III, p. 677: „Quare non est appellandus laicus, quia Christus Domini est...”.
4. *Vie de Louis le Gros*, c. XIV, ed. A. Molnier (*Collection de textes pour servir à l'étude... de l'hist.*), p. 40: „abjectoque secularis militie gladio, ecclesiastico ad vindictam malefactorum accingens”. Cf. în aceeași ordine de idei, *Ibid*, XVIII, p. 62: „partem Dei, cujus ad vivificandum portat rex imaginem, vicarius ejus liberam restituit suppliciter implorant”. Nu știu dacă trebuie să vedem în primul pasaj o aluzie la celebra alegorie a celor două săbii, luată din Luca XXII, 38, din care partizanii puterii pontificale și apărătorii puterii temporale au scos, rînd pe rînd, argumente opuse; chiar în vremea lui Suger, Geoffroi de Vendôme o folosisse, luînd-o înaintea Sf. Bernard: cf. Paul Gennrich, *Die Staats- und Kirchenlebre Johannis von Salisbury*, Gotha 1894, p. 154, n. 1 și E. Jordan, *Dante et S. Bernard; Bulletin du Comité catholique français pour le centenaire de Dante*, 1922, pp. 277 și 278.

al documentului din 1143, dat în favoarea episcopilor de Paris: „Știm că, potrivit prescripțiilor Vechiului Testament și, în zilele noastre, potrivit legii Bisericii, numai regii și preoții sînt consacrați prin oncțiunea cu mir. Se cuvine ca acei care, singurii dintre toți, uniți între ei prin prea sfințitul mir, sînt puși în fruntea poporului lui Dumnezeu, să le procure supușilor lor atît bunurile temporale, cît și cele spirituale și să și le procure unii altora”¹. Declarație ceva mai puțin izbitoare, fără îndoială, în textul ei complet, pe care l-am dat mai sus, decît atunci cînd i se suprimă ultima parte a frazei², așa cum face Dl. Luchaire; pentru că din aceste cuvinte: „să și le procure unii altora” pare să reiasă că grija bunurilor spirituale este rezervată preoților – care le procură regilor – după cum grija bunurilor temporale este rezervată principilor laici. Principiul separării celor două puteri este deci salvat. Totuși acest gen de echivalență și, dacă putem spune, această alianță între cele două oncțiuni, cea regală și cea sacerdotală, rămîn foarte semnificative; atît de semnificative, într-adevăr, încît cu greu s-ar putea găsi în Franța, în documentele aceluia timp, ceva care să aibă un accent asemănător. Explicația e că textul acesta (istoricii nu par să-și fi dat seama pînă acum) și-a tras originea dintr-un concurs de împrejurări foarte special. În 1143, izbucnise o dispută foarte gravă între Roma și curtea Franței, papa Inocențiu II îngă-

1. A. Luchaire, *Etudes sur les actes de Louis VII*, in-4°, 1885, nr. 119 (să se adauge edițiilor menționate de A. Luchaire aceea a lui R. de Lasteyrie, *Cartulaire de Paris (Hist. Générale de Paris)* nr. 302, care este acum cea mai bună): „Scimus quod ex auctoritate Veteris Testamenti, etiam nostris temporibus, ex ecclesiastica institutione soli reges et sacerdotes sacri crismatis unctione consecrantur. Decet autem ut qui, soli pre ceteris omnibus sacrosancta crismatis linitione consociati, ad regendum Dei populum perficiuntur, sibi ipsis et subditis suis tam temporalia quam spiritualia subministrando provideant, et providendo invicem subministrent”. Ne-am putea întreba dacă nu se cuvine să traducem *sacerdotes* prin episcopi, cu atît mai mult cu cît mirul – în sensul strict al cuvîntului – este un privilegiu episcopal și nu unul sacerdotal (cf. mai jos, p. 139). Dar în textele epocii *chrisma* are uneori simplul sens de ulei sînt. Este prudent să păstrăm traducerea naturală: preoți – neuitînd însă că, în gîndirea clericilor lui Ludovic al VII-lea, mai ales episcopii erau, fără îndoială, considerați ca aliații naturali ai regilor; întrucît diploma însăși era dată în favoarea unui episcop. Putem compara cu preambulul lui Ludovic al VII-lea ceea ce scria, cîțiva ani mai tîrziu, Otto de Freising în legătură cu încoronarea lui Frederic Barbarossa; episcopul ales din Mûnster fusese consacrat în aceeași zi cu împăratul, în aceeași biserică și de către aceiași episcopi: „ut revera summus rex et sacerdos presenti iocunditati hoc quasi prognostico interesse crederetur, qua in una ecclesia una clies duarum personarum, quae solae novi ac veteris instrumenti institutione sacramentaliter unguuntur et christi Domini rite dicuntur, vidit unctionem”. (*Gesta Frederici*, II, c. 3; *Scriptor. rer. germ. ad usum scholarum*, ed. 3-a, p.105). În fine, o idee analogă se exprima într-o formulă liturgică comună încoronărilor regale franceze și germane: „Accipe coronam regni, quae ... episcoporum ... manibus capiti tuo imponitur ... et per hanc te participem ministerii nostri non ignores, ita ut, sicut nos in interioribus pastores rectoresque animarum intelligimus, tu quoque in exterioribus verus Dei cultor... semper appareas...”. (Waitz, *Die Formeln der Deutschen Königs- und der Römischen Kaisers krönung*, Göttingen 1872, pp. 42, 74, 82; și, cu cîteva variante, Dewick, *The coronation book of Charles V of France (Henry Bradshaw Soc., XVI)*, in-4°, Londra 1899, col. 36).
2. *Histoire des Institutions monarchiques*, ed. 2-a, 1890, I, p. 42. În aceeași lucrare, I, p. 41, Dl. Luchaire citează actul dat de Henric I în favoarea unei biserici din Paris (F. Soehnée, *Catalogue des actes de Henri I^{er}*, *Biblioth. Ecole Hautes Etudes*, p. 161, nr. 29) în care ar fi vorba de „serviciul divin” al regalității; verificînd, cuvintele „divinum ministerium”, în preambulul acestui act, desemnează serviciul divin al generozității (față de biserică).

duindu-și, împotriva regelui, să-l consacre arhiepiscop de Bourges pe Pierre de Châtre, ales de canonici; regatul era în interdicție. Mai mult decât atât. Cunoaștem numele cancelarului care a contrasemnat diploma și care trebuie să-i poarte răspunderea: era același Cadurc, nefericitul concurent al candidatului pontifical¹ la scaunul de la Bourges. Acest cleric intrigant și îndrăzneț nu mai avea nici un motiv să cruțe curia papală; el avea, dimpotrivă, tot interesul să facă să răsune puternic acest privilegiu al oncțiunii care, situându-i pe regi aproape în același rînd cu preoții, părea să le creeze un drept de a interveni în alegerile ecleziastice. Intențiile sau ranchiunile unui ambițios înlăturat explică faptul că în acea zi guvernarea capețiană a ieșit din rezerva ei obișnuită.

Să trecem în Anglia. Nu știu dacă actele oficiale ar putea furniza unui erudit mai bine informat decât mine ceva potrivit să fie apropiat de expunerea de motive pe care proasta dispoziție a lui Cadurc a inspirat-o, din întâmplare, Cancelariei lui Ludovic al VII-lea. Cu siguranță că acel curent de idei din care a fost extrasă tema preambulului din 1143 era familiar englezilor în aceeași măsură cît și vecinilor lor; îl găsim atestat la ei, în plin secol al XIII-lea, de un teolog ortodox care îl combătea. Într-o scrisoare către regele Henric al III-lea, pe care am citat-o deja, episcopul de Lincoln, Robert Grossetête, expunîndu-i stăpînului său adevărata natură a oncțiunii regale – și plasînd-o de altminteri foarte sus – credea că trebuie să precizeze că aceasta nu are „nicidecum ca efect să facă demnitatea regelui superioară sau măcar egală cu aceea a preotului și nu conferă deloc aptitudine pentru vreuna din funcțiile preoției”². Pe cît se pare, Robert nu și-ar fi dat atîta osteneală ca să prevină o confuzie, după părerea lui, așa de scandaloasă, dacă n-ar fi avut motiv să creadă că ea era răspîdită în jurul celui pe care voia să-l pună la curent. Fără îndoială însă, acolo, ca și în Franța, confuzia rămînea la stadiul de tendință spirituală, mai curînd decât de teză susținută expres.

Chiar și pe tărîm imperial, după ce s-a stins dinastia saliană, caracterul sacerdotal al principilor temporali a încetat, se pare, să mai fie afirmat de partizanii *regnum*-ului cu aceeași strălucire ca în trecut. Concordatul de la Worms, care suprima investitura prin cîrjă și inel, dar îi rezerva suveranului o foarte mare influență în alegerea prelaților germani, adusesese gregorienilor mai ales, niște satisfacții teoretice; de asemenea, polemicile lor au reușit să pună surdina declarațiilor de principiu ale adversarilor. Ici și colo, vechea noțiune mai află încă mijlocul să se exprime. Ca să justificăm jurămîntul de credință dat împăratului de către episcopi – jurămînt contrar regulii care interzice clericilor să se lege astfel față de un laic – putem, scrie către 1158 ilustrul specialist în drept canonic Rufin, „fie să răspundem că obiceiul autorizează multe lucruri pe care nu le permit canoanele, fie să spunem că împăratul, consacrat prin oncțiunea sfîntă, nu e pe de-a-ntregul un laic”³.

1. Asupra acestor fapte, v. Luchaire în *Histoire de France* de Lavisse, III, I, p. 5 și Vacandard, *Saint Bernard*, in-12, f.d., nr. 183.

2. *Epistolae*, ed. Luard (Rolls Series), nr. CXXIV, p. 351, cf. Leopold G. Wickham Legg, *English Coronation Records*, p. 67: „Hec tamen unccionis prerogativa nullo modo regiam clignitatem prefert aut etiam equiparat sacerdotali aut potestatem tribuit alicuius sacerdotalis officii”.

3. *Summa Decretorum*, XXII, qu. 5, c. 22: „Si opponatur de iuramento fidelitatis, quod hodie episcopi faciunt imperatori, respondeatur non omnia, qua consuetudo habet, canones permittere. Vel dicatur imperatore non omnino laicum esse, quem per sacrom unctionem constat consecratum esse”; ed. J.F. v. Schulte, Giessen 1892, p. 360; ed. H. Singer, Paderborn 1902, p. 403.

Este o mare distanță însă de la acest argument de școală (supus în treacăt alegerii cititorului și oarecum pierdut într-un vast *Compendiu* juridic) și pînă la răsunătoarele polemici din epocile precedente. În plus, publiciștii plătiți de Hohenstaufen s-au interesat de exploatarea ideii de Imperiu mai degrabă decît de elaborarea unei doctrine a regalității care ar fi putut servi la sprijinirea pretențiilor „regilor provinciilor” cum zicea Barbarossa¹ – adică șefilor altor națiuni decît Germania – tot atît cît și pe acelea ale moștenitorului Cezarilor. A trebuit să se aștepte mișcarea galicană ca să se vadă apărînd – cum ne vom da seama imediat – într-o altă țară, afirmații la fel de hotărîte ca acelea cu care fusese darnic anturajul împăraților Henric al IV-lea și al V-lea. Dar istoria ideilor – sau a sentimentelor – politice nu trebuie căutată doar în operele teoreticienilor; anumite moduri de a gândi sau de a simți ne sînt dezvăluite mai bine de faptele vieții cotidiene decît de cărți. Așa cum, timp îndelungat, noțiunea de putere taumaturgică a regilor, fără a avea drept de cetățenie în literatură, a inspirat riturile vindecătoare – tot astfel, concepția regalității sacerdotale, aproape ignorată de scriitorii englezi și francezi, părăsită de imperiali, a continuat totuși să se manifeste cu multă coerență și claritate, într-un mare număr de practici, de moduri de vorbire, de trăsături de moravuri.

Mai întîi încoronarea și miruirea.

Onctiunea era actul regal prin excelență, legat atît de perfect, în Franța, de chiar titlul de rege, încît niciodată marii feudali, care au încercat să imite uneori celelalte episoade ale încoronării, n-au îndrăznit să și-l însușească. Un duce de Normandia, un duce de Acvitalia puteau prea bine să pună să li se înmîneze, în cursul unei ceremonii religioase, la Rouen sau Limoges, sabia sau inelul, stegulețul de luptă ori coroana ducală – dar folosirea uleiului sfînt le-a rămas totdeauna interzisă². Acest rit prestigios era protejat de o tradiție prea veche și prea respectabilă, pentru ca înșiși protagoniștii cei mai înfierbîntați ai ideilor pe care, ca să fim scurți, le-am numit gre-

1. Saxo Grammaticus, I. XIV, ed. A. Holder, p. 539: „prouinciarum reges”.

2. Pentru ducii de Normandia, Benoit de Peterborough, *Gesta Henrici regis*, ed. Stubbs, *Rolls Series*, II, p. 73 (Richard Inimă de Leu ia, la 20 iulie 1189, la altarul bisericii Notre-Dame din Rouen, în prezența arhiepiscopului, a prelaților și a baronilor „gladium ducatus Normanniae”); Mathieu Paris, *Chronica majora*, ed. Luard, *R.S.*, II, p. 454 și *Historia Anglorum*, ed. Madden, *R.S.*, II, p. 79 (Ioan fără Țară, 25 aprilie 1199: sabie și coroană); mult mai tîrziu, mărturiile privind întronarea lui Carol de Franța, fratele lui Ludovic al XI-lea, în H. Stein, *Charles de France, frère de Louis XI*, 1921, p. 146 (inel, sabie, drapel de luptă); ritual cunoscut numai prin două copii din secolul al XVII-lea, la Arhivele comunale din Rouen (cf. Chérueil, *Histoire de Rouen à l'époque communale*, II, 1844, p. 8 și R. Delachenal, *Histoire de Charles V*, I, p. 137, n. 1), publicat de Duchesne, *Historiae Normannorum Scriptores*, fol. 1619, p. 1050 și Martene, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, II, col. 853 (inel și sabie). Pentru ducii de Acvitalia, posedăm un *ordo ad benedicendum*, care, din nefericire, redactat doar la începutul secolului al XIII-lea de Elie de Limoges, solist în corul bisericii, n-ar putea fi considerat un document foarte sigur în ce privește obiceiurile vechi: însemnele sînt inelul (zis al Sfintei Valeria), coroana („circulum aureum”), drapelul de luptă, sabia, pintenii (*Histor. de France*, XII, p. 451). Să se vadă de asemeni, în afara regatului Franței propriu-zis, pentru Dauphiné, R. Delachenal, *Histoire de Charles V*, I, p. 40. *Pontificalul* lui Guillaume Durand (Bibl. Nat. ms. latin 733, fol. 57) conține o rubrică: *De benedictione principis siue comitis palatini*; nu se află aci decît o formulă de binecuvîntare, împrumutată vizibil din ritualul încoronării imperiale (*ibid.*, fol. 50 v°) și, de altfel, perfect banală; nici o mențiune, bineînțeles, despre onctiune.

goriene, să se fi putut gândi să-l suprim¹. Cel puțin s-au străduit să împiedice orice apropiere prea intimă între oncțiunea preoților sau a episcopilor și cea a regilor. Teologii și liturgiștii s-au străduit în această misiune care mai de care; n-au izbutit însă decît în chip mediocru.

În întreaga dogmatică a Bisericii catolice, doctrina sacramentară alcătuiește una dintre părțile cele mai tîrzii; ea nu s-a fixat cu adevărat decît sub influența filosofiei scolastice. Multă vreme, prin cuvîntul sacrament s-a înțeles, aproape fără deosebire, orice act care face ca un om sau un lucru să treacă în categoria sacrului². Era firesc atunci să se dea acest nume oncțiunii regale; lumea n-a neglijat deloc s-o facă. Doctori savanți precum Ives de Chartres, campioni ai reformei ecleziastice ca Petrus Damianus, prelați, apărători înfocați ai prerogativelor clerului, ca Thomas Becket nu se temeau deloc s-o numească astfel³. Ea era deci desemnată, în mod curent, prin același termen ca și hirotonisirea preoților. Apoi, în cursul secolului al XIII-lea, teoria Bisericii în această materie a luat o formă mai rigidă. N-au mai fost recunoscute decît șapte sacramente. Printre ele a figurat și hirotonisirea; dimpotrivă, miruirea regală a fost exclusă. În felul acesta, între actul care crea un preot și acela care crea un rege se deschidea o prăpastie. Dar vorbirea curentă n-a părăsit imediat, nici pe departe, vechiul obicei. Robert Grossetête, filosof și teolog, care scria între 1235 și 1253⁴ și cancelaria pontificală însăși, în bulele din 1257 și 1260⁵ îi rămîneau încă fideli. Dar mai ales, cum era și firesc, obiceiul s-a menținut pînă tîrziu în operele laice în limbă vulgară. „Doamne”, citim în romanul despre *Charles le Chauve*, compus în secolul al XIV-lea:

„Seigneur pour ceste cause dont je vous voy parlant
Fu adont acordé au France le vaillant
C'on ne tenroit a roy jamais homme vivant
S'en la cité de Rains si avoit le *sacrement*”⁶.*

1. Oncțiunea era, de altfel, considerată de regi ca o prerogativă atît de importantă, încît dinastiile la care ea nu era tradițională au căutat adesea să-i capete privilegiul. Cel mai tîrziu în secolul al XIII-lea, s-a stabilit ideea că pentru aceasta era nevoie de o autorizație a papei; regii de Navarra au obținut-o în 1257, regii Scoției în 1329, după ce o ceruseră îndelung. Astfel, papalitatea găsise în cele din urmă în vechiul rit monarhic, cel puțin în unele țări, un element de influență. În 1204, Inocențiu III l-a uns el însuși pe Petru al II-lea de Aragon, sosit la Roma să se facă vasal al Sfîntului Scaun; și aceasta a fost prima oncțiune aragoneză. Cf. mai jos, p. 318 și n.1.
2. În termeni de teologie post-scolastică, se confundau atunci sub același nume sacramentale și *sacramentalia*. În legătură cu această temă, se poate vedea o expunere foarte clară în G.L. Hahn, *Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Concil von Trent*, Breslau 1864, în special p. 104.
3. Ives de Chartres, ep. CXIV (*Histor. de France*, XV, p. 145); Pierre Damien, Sermo LXIX, Migne, P.L., t. 144, col. 897 și urm., și *Liber gratissimus*, c. X (*Monum. Germ., Libelli de lite*, I, p. 31); Thomas Becket, scrisoare către Henric al II-lea, *Materials for the history of Th. B., Rolls Series*, V, nr. CLIV, p. 280. Cf. Pierre de Blois, textele citate mai sus, p. 31, n. 4 și mai jos, p. 137, n. 3; Hugue de Rouen, citat de Hahn, loc. cit., p. 104; Otto de Freising, *Gesta Friderici*, II, c. III (*Scriptor. rer. Germ.*, ed. 3-a, p. 104: „dum finito unctionis sacramento diadema sibi imponeretur”). O bună expunere a chestiunii în Kern, *Gottesgnadentum*, p. 78; cf. p. 87, n. 154.
4. Text citat mai sus, p. 134, n. 2: „unctionis sacramentum”
5. Baronius-Raynaldus, ed. Theiner, XXII (1257, nr. 57 și 1260, nr. 18); cf. Potthast, *Regesta*, II, nr. 17054 și 17947. Dar despre atitudinea lui Ioan XXII în 1318, v. mai jos p. 167.
6. *Histoire littéraire*, XXVI, p. 122.

* „Doamne, pentru motivul despre care cuvîntează,
S-a hotărît atunci, în Franța cea vitează,

Sînt toate acestea o simplă dispută verbală? Desigur că nu. Oricît de imperfect definit a rămas multă vreme termenul de sacrament, el a purtat mereu cu sine ideea unei acțiuni de ordin supranatural: „semne vizibile de lucruri divine”, spusese Sfîntul Augustin¹. Nici un scriitor – cu condiția să fi avut oarecare cultură teologică – nu-l putea lua într-un alt sens. Aplicarea lui la miruirea regală înseamnă a da de înțeles în mod explicit că a consacra prin uleiul sfînt înseamnă a opera în ființa spirituală a regilor o profundă transformare. Era ceea ce se și credea într-adevăr, în mod obișnuit. În *Cartea Regilor* citim că Samuel, după ce i-a turnat pe cap lui Saul vasul plin de untdelemn, i-a spus: „vei fi schimbat într-un alt om”, *mutaberis in virum alienum*²; or, oncțiunea lui Saul era prefigurarea miruirii regilor creștini; cum să nu se fi împrumutat din Biblie acest cuvînt, pentru a-l folosi la caracterizarea efectelor încoronării și ale miruirii? În secolul al XI-lea, preotul german Wipon îl pune în gura arhiepiscopului din Mainz, care ținea o predică regelui Conrad al II-lea, în ziua încoronării; mai tîrziu, Pierre de Blois îl amintește regelui Siciliei, iar papa Alexandru IV regelui Boemiei³; nici o îndoială că i se dădea sensul său literal. De fapt, dacă vrem să știm ce se înțelegea de obicei prin cuvîntul sacrament, atunci cînd se foloseau de el ca să califice miruirea regală, e de ajuns să ne adresăm lui Robert Grossetête; după acest prelat, foarte ortodox și foarte savant, regele uns primește „darul septiform al Sfîntului Duh” – amintire evidentă a teoriei și a ritualului însuși al sacramentului de confirmare⁴. În fond, prin oncțiunea-sacrament, regii păreau să se nască la o viață mistică nouă. Aceasta e concepția profundă pe care o teologie mai strictă spera s-o proscribe (în aceeași măsură ca și o apropiere pur verbală cu hirotonisirea preotului), refuzînd ritului monarhic titlul consacrat de un uz îndelungat.

Vechea idee a supraviețuit totuși. Ea avea să capete o formă deosebit de îndrăzneță în preajma regelui Franței, Carol al V-lea. Să deschidem acel *Tratat despre încoronare* compus, cum se știe, pentru principele însuși și aproape sub inspirația lui, de carmelitul Jean Golein. Autorul urmărește aci pas cu pas desfășurarea ceremoniei, indicînd concomitent pentru fiecare episod un sens simbolic; am ajuns în momentul cînd regele își leapădă hainele pe care le purtase de la început pentru a se îmbrăca în costumul regal propriu-zis; iată comentariul „misterial” al acestui gest destul de simplu:

„Quant le roy se despoille, c'est signifiante qu'il relenquist l'estat mondain de par devant pour prendre celui de la religion royal; et s'il le prent en telle devocion comme il doit, je tieng qu'il est telement nettoié de ses pechiez comme celui qui entre nouvellement en religion esprouvée: de quoy dit Saint Bernart ou livre de *precepto et dispensacione* vers la fin: que aussi comme ou baptesme les pechiez sont pardonnez, aussi a l'entrée de religion.”⁵ („Cînd regele se dezbracă înseamnă că

Că nu va fi socotit nicicînd vreun om viu rege,
De n-ar avea *sacramentul*, în cetatea din Reims” [N.tr.]

1. *De catechizandis rudibus*, c. XXVI (Migne, *P.L.*, t. 40, col. 344): „signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari”.
2. I, *Reg.* 10, 6.
3. Wipo, *Gesta Obuonradi*, c. III, ed. H. Bresslau, *Scr. rer. Germ. in usum scholarum*, ed. 3-a, p. 23; Pierre de Blois, ep. 10, Migne, *P.L.*, t. 207, col. 29; în ambele cazuri, cuvîntul biblic servește ca temă pentru sfaturi sau dojană. Alexandru IV, bula din 6 oct. 1260: Raynaldus-Baronius, ed. Theiner, XXII, 1260, nr. 18, Potthast, *Regesta*, n. 17947.
4. Text citat mai sus, p. 134, n. 2 (ed. Luarç, p. 350): „regalis inunccio signum est prerogative suscepcionis septiformis doni sacratissimi pneumatiss”.
5. Mai jos, *Apendice IV*, p. 333. Jean Golein, în fraza următoare, dînd gîndirii sale o întorsătură moralizatoare, îi restrînge puțin efectul: demnitatea regală trebuie

părăsește starea lumească de mai înainte, ca s-o ia pe aceea a „religiei” [= călugăriei] regale; și dacă o ia cu evlavie care trebuie, susțin că este la fel de curățat de păcatele sale ca și acela care intră nou în „religia” sigură; despre care zice Sfântul Bernard în cartea *de precepto et dispensatione*, către sfârșit: că precum sînt iertate păcatele la botez, tot astfel sînt și la intrarea în „religie.”.)

Text infinit de sugestiv: din același moment, demnitatea regală era comparată cu o „religie”, adică cu starea mănăstirească, iar încoronării și miruirii li se atribuiau aceleași puteri de regenerare ca și intrării în călugărie [= „religie”], sau chiar botezului; prin încoronare și oncțiune, cu condiția să se găsească în dispoziția sufletească necesară, regele este „curățat” de păcatele sale. Fapt curios, această ultimă teorie a cărei îndrăzneală n-am putea s-o contestăm, fusese deja susținută, cu mult înainte de Jean Golein – dar în afara Franței și într-o scriere pe care carmelitul francez n-o putea cunoaște. Către anul 1200, un înalt demnitar al Bisericii orientale, Théodore Belsamon, a compus un comentariu la hotărârile principalelor concilii. În legătură cu cel de al doisprezecelea canon al conciliului de la Ancyra, el povestește cum, în 969, patriarhul Polyeuct l-a excomunicat mai întâi pe împăratul Ioan Tsimitzes, ajuns la tron printr-un asasinat, iar apoi și-a redus severitatea; de ce această schimbare de atitudine? Iată explicația pe care o dă comentatorul nostru:

„Patriarhul, de acord cu Sfântul Sinod, conform hotărîrii sinodale atenuat promulgată atunci și al cărei text este păstrat în arhive, a declarat că, de vreme ce oncțiunea sfîntului botez șterge toate păcatele, oricît de mari și de numeroase ar fi ele, care au fost comise mai înainte, la fel, printr-o acțiune întru totul asemănătoare, oncțiunea regală ștersese asasinatul de care Tsimitzes se făcuse vinovat înainte de a o primi”¹.

Nu știu dacă într-adevăr Polyeuct și Sinodul au emis această părere; dar cu siguranță Balsamon și-a însușit-o. Astfel, și într-o Biserică și în cealaltă, preoții credincioși regimului politic respectiv se întîlneau, fără vreo influență reciprocă, în același gînd uimitor. Către începutul secolului al XVII-lea, pasajul autorului grec a căzut sub ochii unui doctor de la Sorbona, Jean Filesac, căruia i se datorează un tratat, de altminteri destul de confuz, *Despre idolatria politică și cultul legitim datorat principelui*, apărut în 1615. Obişnuit cu lecțiile unei teologii mai riguroase – cea pe care o fixase conciliul de la Trento – Filesac a judecat că o asemenea teorie e cu totul scandaloasă; cum, zice el în esență, ar putea spăla oncțiunea regală de un păcat mortal, atîta timp cît ea nu este un sacrament?² Sigur că el ar fi fost foarte surprins dacă i s-ar fi dezvăluit că, în Franța, chiar o idee întru totul asemănătoare fusese apărută de un călugăr care scria pentru unul dintre cei mai cucernici dintre regii noștri.

Principii temporali aspirau să guverneze Biserica; ei erau tentați să ajungă egalii șefilor Bisericii. În numeroase amănunte ale ceremonialului încoronării și miruirii se afirmă, cu spirit metodic și, pare-se, din ce în ce mai clar, pe măsură ce Evul Mediu înaintează, voința de a stabili un fel de paralelism între ritualul monarhic și cel care era respectat nu pentru hirotonisirea unor simpli preoți, ci pentru consacrarea episcopilor³. Intenția

într-adevăr să se bucure de aceleași privilegii ca și starea monahilor, căci ea comportă mult mai multe „spaime și chinuri”.

1. Cf. mai jos, *Apendice III*, p. 328.

2. *De idolatria politica et legitimo principis cultu commentarius*, p. 73. Despre lucrare, mai jos, p. 246, n. 3.

3. Cf. J. Wickham Legg, *The sacring of the English Kings*; *Archaeological Journal*, LI (1894), p. 33 și Woolley, *Coronation rites*, p. 193.

aceasta, mai mult decât oricare alta, trebuia să apară periculoasă bărbaților care se constituiseră în păzitori geloși ai autonomiei spiritualului; ei s-au hotărât cu toată puterea să i se pună de-a curmezișul.

Regii erau miruiți pe diferite părți ale trupului; printre altele, potrivit vechiului obicei, atestat de cele dintâi ritualuri, pe cap. Într-adevăr, nu pe capul lui Saul vărsase Samuel conținutul vasului despre care vorbește Biblia? Aceeași practică era respectată la miruirea episcopilor; preoții însă, la hirotonisire, n-aveau dreptul decât la oncțiunea pe mâini. Liturgiștii au observat într-o zi că obiceiurile acestea stabileau o egalitate insuportabilă între regalitate și episcopat și au hotărât ca pe viitor regii să nu mai fie unși decât pe brațe sau, la rigoare, pe umăr sau pe mână. O bulă celebră a lui Inocențiu III, adresată în 1204 arhiepiscopului bulgar de Tîrnovo și culeasă apoi în *Decretale*, alcătuiește rezumatul cel mai autorizat al doctrinei ortodoxe a oncțiunii; între modalitățile celor două rituri, cel episcopal și cel regal, se face o deosebire foarte hotărâtă. La fel și în *Raționalul Oficiilor divine* al lui Guillaume Durand, în care se găsește condensată toată știința liturgică a secolului al XIII-lea¹. Toate acestea au rămas însă zadarnice. În pofida autorității papilor și a doctorilor, regii Franței și ai Angliei au continuat, de fapt, să primească uleiul sfânt pe capetele lor, după pilda urmașilor apostolilor².

Spre deosebire de preoți, episcopii nu erau unși cu ulei binecuvântat obișnuit, zis ulei al catecumenilor, ci cu unul special, amestecat cu rășină parfumată: cu mir. S-a dorit ca și regii să fie constrânși la folosirea uleiului simplu. În această direcție au lucrat Inocențiu III și curia papală după el; aceeași a fost și teoria lui Guillaume Durand. În ciuda a toți și a toate, regii Franței și ai Angliei au păstrat privilegiul mirului³.

1. *Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg, II, col. 132-133 (*Decretal.*, I, tit. XV): „Refert autem inter pontificis et principis unctionem, quia caput pontifices chrismate consecratur, brachium vero principis oleo oleinitur, ut ostendatur quanta sit differentia inter auctoritatem pontificis et principis potestatem”; cf. Kern, *Gottesgnadentum*, p. 115; aceeași teorie e reprodușă în bula lui Alexandru IV pentru încoronarea și miruirea regilor Boemiei, în 1260 (Baronius-Raynaldus, ed. Theiner, XXII, 1260, nr. 18; Potthast, nr. 17947); Guillaume Durand, *Rationale*, I, c. VIII, ed. din Lyon 1584, p. 40: de la instituirea Noii legi, oncțiunea regală „a capite ad brachium est translata, ut princeps a tempore Christi non ungatur in capite sed in brachio siue in humero vel in armo”; pentru oncțiunea episcopului pe cap, cf. 40 v°. În acel *ordo* pentru încoronarea regilor, conform prescripțiilor canonice, pe care îl dă G. Durand în al său *Pontifical* (Bibl. Nat. ms. latin 733), citim la fol. 54 v°: „Post hec metropolitani inungit in modum crucis cum oleo exorcisato de[x]trum illius brachium et inter scapulas”.
2. Woolley, *Coronation rites*, pp. 68, 71, 104; H. Schreuer, *Ueber altfranzösische Krönungsordnungen*, pp. 39 și 48; Legg, *Coronation records*, p. XXXV. Miruirea pe cap a dispărut de timpuriu din ritualul de încoronare imperial (Kern, p. 115, n. 207), dar s-a menținut în ceremonialul încoronării regelui din Roma, ca suveran german (Schreuer, *Die rechtlichen Grundgedanken*, p. 82, n. 3 și Woolley, p. 122). Cardinalul Henric de Susa – cunoscut în literatura canonică prin titlul său de cardinal de *Hostiensis* – în *Summa aurea*, scrisă între 1250 și 1261, lib. I, c. XV (ed. din Lyon, fol., 1588, fol. 41 v°), notează că, în ciuda prescripțiilor lui Inocențiu III și a textelor oficiale ale ritualului de hirotonisire a episcopilor, „sed et consuetudo antiqua circa hoc obseruatur, nam supradictorum Regum Franciae et Angliae capita inunguntur”.
3. Bulele lui Inocențiu III și Alexandru IV, precum și textul lui Guillaume Durand, citate mai sus, p. 139 n. 1; cf. J. Fluck, *Katholische Liturgie*, I, Giessen 1853, pp. 311 și 322; Vacant și Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, la cuvîntul *Chrême*. Încă din secolul al XII-lea, micul poem cunoscut sub numele *De anulo et baculo versus* (*Mon. Germ. histor., Libelli de lite*, III, p. 726, v. 9) spunea: „Presulis est

Într-adevăr, caracterul cvasi-sacerdotal pe care ceremonia încoronării și a miruirii îl imprima regilor era atât de clar, încît doctrina liturgică a trebuit pînă la urmă să se resemneze, încercînd să-l atenueze și să-l facă inofensiv, mai curînd decît să-l nege în mod absolut. Nimic nu este mai caracteristic, în această privință, decît istoria încoronării imperiale. În frumoasele vremuri ale dinastiei saxone și sub Salieni încă, textele oficiale care reglau această ceremonie puneau în lumină schimbarea de stare ce rezulta pentru principe. Descriind înmînarea de către papă, viitorului împărat, a tunicii, a mantiei albe tivite cu purpură, a mantalei liturgice, a mitrei, a pantalonilor și a sandalelor – veșminte aproape sacerdotale – textele comentează acest act prin următoarele vorbe simple: „Aci, papa îl face cleric”; *Ibique facit eum clericum*. În secolul al XII-lea, mențiunea dispăre. Ceremonia de înmînare a veșmintelor continuă să existe și va continua atîta timp cît vor mai fi împărați încoronați de papi. Dar interpretarea ei diferă; regele romanilor este socotit de aci înainte ca fiind primit în rîndul canonicilor Sfîntului Petru. Nu mai poate fi vorba de intrare în cinuri, în sensul general al cuvîntului; în locul ei, o simplă conferire a unei demnități particulare, desigur de natură ecleziastică, dar acordată aci în mod vizibil cu titlu onorific și, de altminteri, conform practicii canonice a epocii, de o categorie ce putea fi acordată unor personaje care de abia ajunseseră la gradele inferioare ale clerului: nu toți canonicii din diferitele adunări episcopale ale catolicității erau preoți sau hirotonisiți – nici pe departe. Astfel, actul îndeplinit înainte de încoronarea propriu-zisă, în biserica Sancta Maria in Turri, fără să-și piardă cu totul sensul primordial, era golit de orice semnificație amenințătoare pentru partidul pontifical¹.

Este însă ceva și mai interesant. De vreme ce, la urma urmelor, nu se putea contesta nicidecum faptul că împăratul era ceva mai mult decît un laic și deoarece, pe de altă parte, nefiind apt să îndeplinească jertfa specifică mesei, el nu era în mod evident investit cu preoția, s-a dorit să i se precizeze situația în ierarhie. Începînd din secolul al XIII-lea, acele *ordines* ale încoronării mărturisesc un efort evident de asimilare a situației ecleziastice a șefului temporal al creștinătății cu aceea a unui diacon sau, cel mai adesea, cu a unui subdiacon. Starețul cardinalilor-diaconi citește deasupra lui litania obișnuită la hirotonisirea subdiaconilor; papa îi dă sărutul păcii „ca unui cardinal-diacon”; la sfîrșitul ceremoniei, noul Cezar slujește la masa Suveranului pontif; el îi înfățișează „potirul și apa în felul

autem sacra *crismatis* unctio...”. Pentru obiceiul francez, atestat de numeroase texte, v. de exemplu, Dewick, *The Coronation Book of Charles V of France* (H. Bradshaw Soc., XVI), col. 8 și 25 și urm. (mirului i se amesteca o picătură de ulei din *Sainte Ampoule*); pentru obiceiul englez, Legg, *Coronation records*, p. XXXV.

1. Privitor la aceste fapte, va fi suficient să trimitem la A. Diemand, *Das Ceremoniell der Kaiserkrönungen*; *Histor. Abb.* hgg. von th. Heigel und H. Grauert, 4, München 1894, p. 65, n. 3 și 74 și, mai ales, la E. Eichmann, *Die Ordines der Kaiserkrönung*; *Zeitschr. der Sav. Stiftung für Rechtsgesch.*, Kan. Abt., 1912, *passim*. Orice ar spune Diemand, nu există o dovadă că obiceiul de a-l primi pe împărat în consiliul canonicilor de la Sf. Petru din Roma ar fi o imitație a obiceiului care voia ca el să fie membru al conciliului canonicilor de la Aix-la-Chapelle; canonicatul de la Aix ar părea mai curînd o imitație a celui roman; cf. Beissel, *Der Aachener Königsstuhl*; *Zeitschr. des Aachener Geschichtsvereins*, IX (1887), p. 23 (folositor pentru faptele pe care le citează mai degrabă decît pentru interpretarea lor). E cazul să semnalez aci că n-am putut vedea lucrarea recentă semnată de Eva Sperling, *Studien zur Geschichte der Kaiserkrönung und Weihe*, Stuttgart, 1918.

în care o fac subdiaconii”¹. Din toate aceste practici, unii savanți au conturat o doctrină: după ei, împăratul era investit într-adevăr cu „cinul subdiaconatului”; și, cum în acea vreme, fiecare opinie trebuia să fie susținută de un text (mai mult sau mai puțin chinuit), au căutat să invoce în sprijinul concluziilor lor un canon din *Decretul lui Grațian*, unde îl vedem pe Valentinian spunând Sfântului Ambrozie: „voi fi întotdeauna, după cum se cuvine cinului meu, ajutorul și apărătorul tău”; or, nu era subdiaconul, în esență, „ajutorul” preoților și al episcopilor? Guillaume Durand, care ne relatează această teorie, nu aderă la ea; dar el nu-și face scrupule să recunoască faptul că, la încoronare, împăratul exercită realmente funcțiile acestui „cin”². Astfel, nu se mai putea spune ca pe timpul lui Grigore VII, că orice principe din această lume, oricât ar fi fost de mare, se afla mai prejos de un simplu exorcist; împăratul însă, superior clericilor care posedau cinurile minore, era situat în chip expres sub preoți, ca să nu mai vorbim de episcopi. Acesta era lucrul esențial. Este curios că istoricul regăsește o trăsătură analogă în Bizanț. Acolo, *basileus* era moștenitorul direct al vechii monarhii sacre din Noul imperiu roman, puternic pătrunsă, chiar și după Constantin, de tradiții păgâne; în secolul al V-lea, el era încă numit în mod curent ἱερεύς, adică preot, ἀρχιερεύς, adică episcop. În secolele al XIV-lea și al XV-lea, scriitorii oficiali, preocupați să explice unele privilegii de cult, recunoscute împăratului bizantin (în special dreptul de a se împărtăși în ziua încoronării, la fel cu clericii), nu-i mai atribuie decât rangul de diacon ori chiar de δεποτάτος, oficiar ecleziastic de grad inferior³. Astfel încât, în cele două jumătăți ale lumii europene, împrejurări similare – după toate probabilitățile, fără influență reciprocă – i-au determinat pe doctori să inventeze o ficțiune asemănătoare.

De altfel, începând din secolul al XIV-lea, împărații occidentali par să fi luat această închipuire curioasă foarte în serios. Se insistase să se facă din ei diaconi sau subdiaconi; ei au vrut să-și exercite funcțiile diaconale măcar în una dintre principalele sărbători ale anului. Carol al IV-lea, cu coroana pe cap și cu sabia în mână, citea la biserică, în ziua de Crăciun, a șaptea învățătură a utreniei, deosebit de potrivită pentru o gură imperială, fiindcă ea începe cu următoarele cuvinte împrumutate din Evanghelia de la mesa de miezul nopții (Luca II, 1): „În zilele acelea a ieșit poruncă de la Cezarul August...”. La 25 decembrie 1414, Sigismund, fiul lui Carol al IV-lea, s-a

1. Eichmann, loc. cit., pp. 39 și 42 (*ordo* al încoronării imperiale „perioada a 3-a”). În memorialul său, Eichmann, care a pus bine în lumină semnificația canonicatului atribuit împăratului, nu mi se pare că a acordat o importanță suficientă diaconatului imperial.
2. *Rationale*, II, 8, ed. din 1584, p. 56 v°: „Canon † Adriani Papae exiij distinct. Valentinianus in fine videtur innuere, quod Imperator debet ordinem subdiaconatus habere, ubi dicitur, Adiutor et defensor tuus. ut meum ordinem decet, semper existam, sed non est ita, gerit tamen illud officium, quoniam in die ordinationis sue, receptus est primum in canonicum, a canonicis sancti Petri, ministrat domino papae in missa in officio subdiaconatus, parando calicem et huiusmodi faciendo”. Citatul se referă la *Decret. Grat.*, Dist. LXIII, c. III; dar este eronat, în sensul că respectivul canon este în realitate un extras din *Historia tripartita*; se face mențiune despre papa Adrian II în c. II.
3. Ioan Cantacuzinul, *Histor. lib.* I, cap. XLI (Migne, *P.G.*, t. 153, col. 281, cf. pentru împărtășanie 288) și Codinus, *De officiis Constantinopolitaniis*, c. XVII (*P.G.*, t. 157, col. 109; cf. pentru împărtășanie, col. 111) fac din împărat un δεποτάτος (cf. Brightman, *Journal of Theological Studies*, II, 1901, p. 390, n. 1); Simon din Thessalonic, *De sacro templo*, c. CXLIII (*P.G.*, t. 155, col. 352) face din împărat – în legătură cu împărtășania – un diacon.

arătat în același rol Părinților de la Conciliul din Konstanz. Astfel, suveranii aceștia întorceau în mod ingenios, spre gloria lor, teoria elaborată cândva într-o cu totul altă intenție; pentru că apariția lor impozantă la strănă, acoperiți cu podoabele imperiale, în mijlocul fastului marilor liturghii, sublinia în ochii mulțimilor, mai bine decât orice alt gest, participarea lor la caracterul ecleziastic. Prestigiul obținut din acest privilegiu părea atât de strălucitor, încât în străinătate lumea devenea cu ușurință bănuitoare. Când, în 1378, Carol al IV-lea a venit să-l viziteze în Franța pe nepotul său, regele Carol al V-lea, el a trebuit să-și întîrzie întrucîtva călătoria, pentru a sărbători Crăciunul pe pămîntul imperiului, deoarece guvernul francez i-a adus la cunoștință că nu va fi autorizat, în regat, să participe la utrenie: nu s-ar fi îngăduit ca împăratul să îndeplinească public, în statele regelui Franței, o slujbă religioasă de care regele Franței nu era în stare¹.

Într-adevăr, regii Franței n-au fost niciodată diaconi sau subdiaconi. Este drept că în *ordines* pentru încoronarea de la Reims, începînd din secolul al XIII-lea, găsim aceste cuvinte, în legătură cu tunica pe care regii o îmbracă după miruire: ea trebuie „să fie făcută în felul tunicii cu care sînt îmbrăcați subdiaconii la mesă”. Dar paralelismul nu continuă în mod coerent. În aceleași documente, îmbrăcămintea regală purtată pe deasupra este comparată cu patrafirul preotului². Dar ceremonialul lui Carol al V-lea va introduce în costumație un element nou, care sugerează alte analogii: ni se spune că regele poate, dacă vrea, să-și pună, după oncțiune, niște mănuși suple, așa cum au obiceiul să facă episcopii la consacrarea lor. Deci, fără vreo asimilare precisă, totul contribuia din ce în ce mai mult să evoce, în legătură cu veșmintele purtate de suveran în ziua în care primea miruirea și coroana, ideea unor podoabe sacerdotale sau pontificale. Căci nu continuau să se spună în acea zi vechile rugăciuni care traduceau, la fiecare rînd, dorința de a stabili un fel de echivalență între cele două miruiri – cea regală și cea sacerdotală?³

1. Pentru Carol al IV-lea, R. Delachenal, *Histoire de Charles V*, I, 1909, p. 278, n. 1 (miniatura citată este reprodușă acum în t. IV din *Chronique de Jean II et Charles V*, ed. Delachenal, *Soc. de l'hist. de France*, pl. XXXII). Pentru Sigismund, *Chronique du Religieux de Saint-Denys*, ed. L. Bellaguet (*Doc. inéd.*), V, p. 470. În ceremonialul pontifical al lui Pierre *Amelii* (1370-75), citim în legătură cu mesa papală de Crăciun: „Si imperator vel rex sit in curia hac nocte, sacrista et clerici praesentant sibi librum legendarum, in quo debet legere quintam lectionem, et eum honeste instruunt de ceremoniis observandis in petendo benedictionem, in levando ensem cum vagina, et extrahendo, ipsum vibrando...” (Mabillon, *Museum italicum*, II, in-4°, 1689, p. 325). În schimb, fără îndoială că nu trebuie să vedem decît o pură fantezie în afirmația ce urmează, reprodușă de Martene, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, I, II, c. IX, ed. de Bassano, folio, 1788, II, p. 213: „ex codice Bigotiano” fără vreo altă indicație de dată sau de proveniență: la mesa rostită la intrarea împăratului în Roma, după alegerea sa, „împăratul trebuie să spună evanghelia, iar regele Siciliei, epistola. Dar dacă regele Franței este prezent, el trebuie s-o spună înaintea acestuia”.
2. H. Schreuer, *Ueber alifranzösische Krönungsordnungen*. Weimar 1909 (extras, revăzut, din *Zeitschrift der Savigny-Stiftung*, G.A., 1909), pp. 38 și 46; E.S. Dewick, *The coronation book of Charles V of France*, col. 8; Jean Golein, mai jos, *Apendice IV*, p. 332. Cred că trebuie să mai amintesc încă o dată că, în lipsa oricărei clasificări cu adevărat critice a acelor *ordines* ale încoronării franceze (lucrările lui H. Schreuer n-au avut ca obiect decît izvoarele tipărite), nu putem spune despre ritualul acestei ceremonii decît lucruri vagi și nesigure.
3. Pentru mănuși, v. Dewick, loc. cit., col. 32: „Postea si uoluerit rex cirotecas subtiles induere sicut faciunt episcopi dum consecantur”; cf. nota, col. 82. Rugăciuni: „Christe perunge hunc regem in regimen unde unxisti sacerdotes...”; „Deus

În Anglia, ritualul – atât în denumirea oficială a veșmintelor, cât și în textele liturgice – nu trezește chiar atât de evident, ca în Franța, amintirea diferitelor hirotonisiri ecleziastice. Vrem însă să știm ce impresie putea face asupra publicului splendoarea fastului monarhic? N-avem decât să citim acea relatare a încoronării lui Henric al VI-lea, în care autorul – un contemporan – vorbește fără să clipească despre „haina episcopală” îmbrăcată de rege¹.

Încoronarea și miruirea nu reprezentau singurul act care pune în lumină caracterul cvasi-sacerdotal al regilor. Când, spre sfârșitul secolului al XIII-lea, s-a stabilit obiceiul de a rezerva doar preoților împărtășania sub cele două specii, accentuându-se astfel printr-o trăsătură viguroasă distincția între cler și laici, noua regulă nu s-a aplicat nicidecum tuturor suveranilor. Împăratul, la încoronarea lui, a continuat să se împărtășească cu vin și pîine. În Franța, Filip de Valois a făcut să i se recunoască, în 1344, de către papa Clement VI o prerogativă similară și nu doar una limitată la o împrejurare particulară, ca pentru împărat, ci una fără nici un fel de restricție. Ea a fost acordată atât reginei cât și ducelui de Normandia, moștenitorul prezumtiv al regatului – viitorul Ioan al II-lea – și ducesei, soția acestuia. Autorizațiile erau date sub formă personală; cu toate acestea, fie că privilegiul a fost reînnoit ulterior în mod expres, fie, mai curînd, că obiceiul a căpătat treptat putere de lege, printr-un fel de toleranță tacită – regii Franței n-au mai încetat de atunci, timp de mai multe secole, să se folosească de gloriosul privilegiu. A fost nevoie de tulburările religioase care au agitat creștinătatea, începînd din secolul al XV-lea, și de discuțiile al căror obiect a fost atunci disciplina euharistică, pentru a-i constrînge pe principi să renunțe, cel puțin parțial sau temporar, la dubla împărtășanie. Frederic al III-lea, consfințit împărat la 19 martie 1452, nu s-a împărtășit în acea zi decât cu ostia. Dacă s-ar fi respectat vechiul obicei, s-ar fi riscat să pară că pactizează cu doctrinele husite. Tradiția era, de altfel, întreruptă; a fost reînnoată ulterior, cel mai tîrziu în secolul al XVII-lea; a fost extinsă atunci chiar și la alte solemnități decât încoronarea. Chiar și în zilele noastre, împăratul Austriei, ultim moștenitor al monarhiilor sacre de odinioară, se împărtășea sub cele două specii, în fiecare Joie Mare. În Franța, după Henric al IV-lea, regii n-au mai avut acces la potir decât în ziua încoronării. Nu se cuvenea ca navarezul, devenit catolic, să continue să respecte același rit de împărtășanie ca în timpul ereziei lui; supușii săi, prost informați, ar fi putut găsi într-asta un motiv de a-i pune la îndoială convertirea. Cel puțin pînă la sfârșitul Vechiului Regim, ceremonialul încoronării a rămas, din acest punct de vedere² constant.

electorum... Iterumque sacerdotem aaron”; „Accipe coronam...” (cu formula: „per hanc te participem ministerii nostri non ignores...”), *ibid.* col. 29 și 36. Mănușile par a fi fost introduse la început în ceremonial ca să se răspundă unei necesități de ordin propriu-zis ritual: ele servesc să apere mirul de orice profanare după oncțiunea mîinilor: cf. Dewick, loc. cit. și mai ales Jean Golein, mai jos, p. 333. Dar folosirea lor a sugerat și costumul episcopal; de remarcat că Jean Golein care, de obicei, evită să insiste prea mult asupra caracterului sacerdotal al regalității, ignoră această apropiere, sau o trece sub tăcere.

1. Brit. Mus. Cotton Nero, C. IX, fol. 173, citat de Legg, *Coronation Records*, p. XL, n. 4.
2. Indicații generale privind istoria și doctrina împărtășaniei în Vacant și Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, articolul *Communio*. Asupra împărtășaniei sub cele două specii de către împărați, v. A. Diemand, *Das Ceremoniell der Kaiserkrönungen*, p. 93, n. 2. Pius IV, printr-un fel de condescendență față de simpatiile luterane ale lui Maximilian al II-lea, a trebuit să-i dea dreptul să se folosească de potir (cf. J. Schlecht, *Histor. Jahrbuch*, XIV (1893), p. 1), dar nu se știe

Fără îndoială, nu trebuie să uităm că împărtășania sub cele două specii n-a fost niciodată rezervată preoților decît printr-o regulă disciplinară, care se poate formula și s-a și formulat realmente uneori; se spune că papii au acordat-o cîteodată, chiar și în zilele noastre, anumitor laici eminenți, cărora cu siguranță nu aveau intenția să le recunoască nici un fel de caracter sacerdotal. De acord. Dar atunci cînd e vorba de privilegiul euharistic al regilor, cum să ne îndoim că el și-a avut originea în acea concepție despre monarhia sacră și, dacă se poate spune așa, supra-laică, a cărei vigoare este atestată de atîtea fapte? El a apărut exact în momentul, sau aproape de momentul în care marea masă a credincioșilor s-a văzut îndepărtată pentru totdeauna de la potir: ca și cînd suveranii temporali sau cel puțin unii dintre ei – căci niciodată regii Angliei n-au obținut și poate nici n-au căutat aceeași favoare ca vecinii lor din Franța – ar fi refuzat să se lase confundați cu această mulțime banală. În bulele lui Clement VI, privilegiul este însoțit de autorizarea, foarte semnificativă, de a atinge obiectele sacre – e drept, cu excepția Trupului Domnului, a cărui mînuire le rămînea îngăduită doar preoților. Dar această rezervă n-are nimic prea uluitor în ea; se știe destul de bine că asimilarea regalității cu sacerdoțiul n-a fost niciodată perfectă, fiindcă nici nu putea fi; ceea ce nu împiedica să fi existat și apropieri. La fel, în Bizanț,

dacă de aici a luat naștere definitiv revenirea la vechiul obicei, atestat sub Leopold al III-lea. Pentru Franța, bulele lui Clement VI, din 1344, în favoarea lui Filip al VI-lea, a reginei, soția lui, a ducelui de Normandia și a ducesei – în Baronius Raynaldus, *Annales*, ed. Theiner, XXV, analizate, în afară de aceea privitoare la duce, publicată integral; trebuie să credem că aveau toate același conținut. Neîndoielnic, ca urmare a unui *lapsus*, Mabillon, în *Museum Italicum*, II, in-4°, 1689, p. lxij, afirmă că același privilegiu a fost acordat concomitent și ducelui de Burgundia. Bula în favoarea ducelui Normandiei – și, după toate aparențele, și celelalte – comportă de asemenea autorizarea: „ut quae sacra sunt praeterquam corpus Dominicum, quod per alios quam per sacerdotes tractari non convenit, tangere quoties opportunum fuerit... valeas”. Împărtășanie sub cele două specii la încoronarea lui Carol al V-lea; Dewick, *The coronation book of Charles V of France*, col. 43 și (pentru regină) 49; cf. col. 87. Asupra schimbării care a avut loc sub Henric al IV-lea, Du Peyrat, *Histoire ecclesiastique de la Cour*, pp. 727-729; du Peyrat n-o atribuie decît „inadvertenței celor care la convertirea sa au început mai întîi să-i conducă Paraclisul”; eu prefer să presupun motivul indicat mai sus; cf. pentru obiceiul secolului următor, Oroux, *Histoire ecclesiastique de la cour*, I, p. 253, n. (1). Potrivit unui teolog catolic din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, Gasparus Cassalius, *De caena et calice Domini*, Veneția 1563, c. II, citat de Henriquez, *Summa Theologiae Moralis*, in-8°, Mainz 1613, lib. VIII, c. XLIV, § 7, n.n.o., regele Franței nu s-ar fi folosit de acest privilegiu decît la încoronare și în ceasul morții. Dacă informația este exactă, ea dovedește fără îndoială că, încă înainte de Henric al IV-lea, teama de a părea că se cedează protestantismului determinase reducerea exercitării acestei prerogative de cult. Este curios că ceremonialul împărtășaniei regale conținut în ms. 2734 de la Bibl. Mazarine, ce datează din secolul al XVII-lea și probabil din timpul domniei lui Ludovic al XIII-lea, prevede împărtășirea sub cele două specii; probabil că autorul s-a mărginit să reproducă un ceremonial mai vechi; textul acesta a fost publicat de Franklin, *La vie privée, Les médecins*, p. 300; el lipsește în ms. analog păstrat la Bibl. Nat. sub cota francez 4321; cf. mai jos, p. 251, n. 1. Disertația lui Gabriel Kehler, *Christianissimi regis Galliae Communionem sub utraque...*, in-4°; Wittenberg [1686] este un pamflet protestant lipsit de interes. N-am putut vedea J.F. Mayer, *Christianissimi regis Galliae communio sub utraque*, Wittenberg, aceeași dată. În Anglia nu există indicii că regii s-ar fi împărtășit sub ambele specii înainte de Reformă; Legg, *Coronation records*, p. lxi. Documente figurative relative la împărtășirea regelui Franței sub cele două specii: mai jos, *Apendice II*, nr. 2 și 3 și Dewick, *The coronation book*, pl. 28.

unde ritul împărtășirii – deși foarte diferit de obiceiurile latine – stabilea de asemenea o deosebire între laici și clerici, doar aceștia din urmă fiind admiși să consume separat pâinea și vinul, în vreme ce *basileus*, în ziua încoronării, se împărtășea ca și preoții, „ὡσπερ καὶ δι' ἐρεῖς”¹; nici el nu era „un laic pur”. De altminteri, chiar dacă primul motiv al onoarei speciale acordate regilor din Occident n-ar fi fost acela pe care l-am spus, sentimentul public ar fi ajuns repede să-i dea această interpretare. Jean Golein, în tratatul său despre încoronare, după ce a menționat că regele și regina primesc de la arhiepiscop vinul dimpreună cu ostia, remarcă faptul că un asemenea rit nu poate fi decât semnul uneia sau alteia dintre cele două „demnități”: cea „regală” și cea „preoțească”. Formula era prudentă; putem noi însă crede că vulgul se abținea să conchidă că prima demnitate participa la cea de a doua? Vom afla mai departe această concluzie enunțată expres, în secolul al XVII-lea, de niște autori plini de gravitate; dar nu e nici o îndoială că opinia generală s-a îndreptat în acea direcție mult mai devreme².

Un mare poet, autorul *Cîntecului lui Roland*, a conturat în versurile sale, sub numele prestigios al lui Carol cel Mare, imaginea ideală a suveranului creștin, așa cum era concepută în preajma sa. Or, iată ce gesturi îi atribuie el marelui Împărat: sînt cele ale unui rege-preot. Cînd Ganelon pleacă în misiunea primejdioasă în care l-a trimis ura lui Roland, Carol, făcînd deasupra lui semnul crucii, îi dă iertarea. Mai tîrziu, cînd francii se pregătesc să se lupte cu emirul Baligant, apare în fața șefului suprem al armatei al șaselea corp de bătaie, cel al locuitorilor din Poitou și al baronilor din Auvergne; împăratul își ridică dreapta și binecuvîntează trupele:

„Sis bene'ist Carles de sa main destre”³ *

Vechiul poem pe care, ce-i drept, ca reacție împotriva unor teorii astăzi definitiv condamnate, unii își permit să-l întinerească poate prea mult cîteodată, poartă în concepțiile ecleziastice ale autorului său pecetea unei stări de spirit destul de arhaice. Numeroși preoți, cîștigați la doctrine mai riguroase în privința distingerii între profan și sacru, trebuie să fi aflat aci niște teme de scandal. Arhiepiscopul Turpin care, fără să se mulțumească să lupte cu aceeași ardoare ca și un laic, își înalță felul de comportare pînă la teorie și opune atît de energic prețuirea sa pentru luptători disprețului resimțit pentru călugări, ar fi fost destituit pur și simplu de către emisarii marilor papi reformatori⁴, întocmai ca și urmașul său Manassé din Reims. Se

1. Ferdinand Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, I, 1892, pp. 388 și 498, și mai sus, p. 141, n. 3.

2. Text de Jean Golein, mai jos, *Apendice IV*, p. 334; pentru interpretarea împărtășaniei sub cele două specii, așa cum era dată în secolul al XVII-lea, v. mai jos, p. 243.

3. V. 340 și v. 3066. Citez după ed. J. Bédier

* „Pe șase-l binecuvîntă Carol cu mîna sa dreaptă” [N.tr.].

4. Despre Turpin, v. în special v. 1876 și urm. Pasajul acesta era deja scris cînd am putut lua cunoștință de cartea D-lui P. Boissonnade, *Du nouveau sur la Chanson de Roland*, 1923. Comparația cu Manassé din Reims i-a venit în minte și D-lui Boissonnade (p. 327). Țin de altfel să adaug că nu înțeleg să vorbesc aici decât de o simplă comparație și că nu pretind cîtuși de puțin să-l prezint pe Turpin ca un pseudonim poetic al lui Manassé: *Roland* n-are nimic dintr-un roman cu cheie! Dar cum poate D-l. Boissonnade să scrie că autorul *Cîntecului* „mărturisește ideile unui aderent la reforma gregoriană sau teocratică”? (p. 444; cf. despre personajul Charlemagne interpretat ca „suveran ideal al marii teocrații visate de Grigore VII”, p. 312). Versurile 3094 și 373 citate în sprijinul acestei teze dovedeasc pur și simplu că „Turold” știa că Charlemagne fusese în bune raporturi cu papii; cît despre v. 2998, de asemenea invocat, el arată că poetul nostru îl considera pe Sf. Petru ca pe

simte că mișcarea gregoriană n-a trecut încă în mod serios pe aici. Acțiunea ei s-a făcut resimțită, din contra, mai târziu, asupra unuia dintre cei care au refăcut *Cîntecul lui Roland*. Cînd, către începutul secolului al XIII-lea, un versificator a reluat vechea versiune bazată pe asonanțe ca s-o prevadă cu rime, el a crezut că trebuie s-o aducă totodată la gustul zilei și în ce privește fondul religios. El a suprimat iertarea dată lui Ganelon. A mai rămas doar binecuvîntarea dată trupelor¹. Ea n-avea nimic care să nu fie conform cu moravurile contemporane. Cam în aceeași vreme, un principe în carne și oase și-a putut vedea – întocmai ca împăratul din legendă – soldații înclinîndu-se, înainte de luptă, sub mîna lui protectoare: la Bouvines, înainte să înceapă bătălia, Filip August – potrivit mărturiei lui Guillaum le Breton, capelanul său, care se găsea în acea zi lîngă el, și-a binecuvîntat cavalerii². Filip auzise, neîndoindu-l, recitîndu-se *Roland*; în preajma sa, de altfel, tradițiile carolingiene aveau o mare trecere; învățații săi îl egalau cu Carol cel Mare, ba chiar pretindeau – nu știm prin ce întorsătură de genealogiști – să-l facă să coboare din acesta³. Poate că, pe cîmpul de bătălie pe care avea să joace o partidă hotărîtoare, și-a amintit de gestul atribuit de menestreli pretinsului său strămoș și l-a copiat cu bună știință. N-ar fi nimic uluitor într-o asemenea imitație. Epopeile medievale au fost ca un fel de Plutarh din care, în acea epocă mai „literară” decît se crede uneori, oamenii de acțiune și-au luat adesea frumoase exemple. Epopeile au contribuit din plin, în special la menținerea și întărirea în conștiințe a unui anumit ideal despre stat și regalitate. Însă fie că era sau nu inspirat de un model poetic, sentimentul forței sacre și cvasi-sacerdotale atribuit mîinii regale era cel ce se exprima elocvent în această binecuvîntare războinică. Mai este nevoie să amintim că însuși acest cuvînt de *a binecuvînta* desemna în mod curent, în Anglia, actul regelui care îi atîngea pe bolnavi ca să le alunge boala?

un mare Sfînt: cine s-a îndoit vreodată de asta? Dacă am vrea să urmărim ideea de rege-preot în literatură (ceea ce nu e intenția noastră aici), s-ar putea exploata fără îndoială ciclul Graalului, care e atît de încărcat de elemente arhaice și precreștine.

1. Versiunea rimată a ms. de la Châteauroux și Veneția VII, W. Foerster, *Altfranzösische Bibliothek*, VI, str. XXXI (v. 340); pentru v. 3066, str. CCLXXXVIII. Ar putea să pară că iertarea dată de împărat n-ar fi trebuit să șocheze decît într-un chip moderat spiritele cele mai ortodoxe ale vremii; căci, pînă la Contrareformă, un obicei foarte răspîndit, pe care teologii nu l-au combătut decît foarte târziu și cu multă ezitare, îngăduia laicilor, în caz de urgență, să aplice spovedania; Joinville ne-a povestit cum, într-un ceas de primejdie, Gui d'Ibelin i s-a spovedit: „și eu i-am zis: te iert cu acea putere pe care mi-a dat-o Dumnezeu” (c. LXX; ed. *Soc. de l'Hist. de France*, pp. 125-126); cf. Georg Gromer, *Die Laienbeicht im Mittelalter* (Veröffentlich. aus dem Kirchenhistor. Seminar München, III, 7), München 1909 și C.J. Merk, *Anschauungen über die Lehre... der Kirche im altfranzösischen Heldenepos* (Zeitschr. für Romanische Philologie, Beiheft XLI), p. 120. Dar aceste spovedanii primite și aceste iertări date – cu rezerve: „de tel pooir que Diex m'a donnei” – într-un moment de nevoie presantă, cînd nu era nici un preot la îndemînă, nu puteau fi comparate cu gestul lui Carol cel Mare, făcut în sînul unei armate pe care tradiția o reprezenta ca fiind prevăzută cu un cler numeros.
2. *Chronique*, § 184, ed. Delaborde (*Soc. de l'hist. de France*), I, p. 273: „His dictis, petierunt milites a rege benedictionem, qui, manu elevata, oravit eis a Domino benedictionem...”.
3. Cf. H. François-Delaborde, *Recueil des actes de Philippe-Auguste*, I, pp. XXX-XXXI. Într-un studiu de ansamblu asupra regalității franceze, ar fi cazul, bineînțeles, să se insiste asupra influenței, pe cât se pare foarte profunde, pe care tradiția carolingiană și literatura referitoare la Carol cel Mare au exercitat-o asupra regilor noștri și a anturajului lor; nu pot decît să indic în treacăt acest aspect, chiar dacă voi reveni asupra lui – poate – altundeva și mai târziu.

După cum vedem, regii, în Evul Mediu, n-au încetat niciodată să pară în ochii supușilor că participă mai mult sau mai puțin vag la gloria sacerdoțiului. Era, în fond, un adevăr recunoscut aproape de toată lumea, dar un adevăr care nu era bine să fie rostit. Iată cu câtă timiditate încă, sub Filip cel Frumos, cardinalul Jean le Moine, pe care nu l-am putea considera totuși un avocat al ideilor teocratice, arată (în legătură cu dreptul regilor de a casa veniturile diocезelor vacante, exercitat de regii Franței și Angliei) că „regii care sînt unși nu par să aibă rolul de simpli laici, ci dimpotrivă, par să-l depășească”¹. Cu toate acestea, către mijlocul secolului al XIV-lea, s-a început din nou să se vorbească mai liber despre acest subiect. În Anglia, Wycliff, într-una din operele sale de tinerețe, *Tratatul despre Funcția Regelui*, scris în 1379, deși despărțea cu multă precizie cele două puteri, cea vremelnică și cea spirituală, califică regalitatea ca fiind de ordinul Bisericii, *ordo in ecclesia*². În Franța, anturajul lui Carol al V-lea adună cu sîrguință toate riturile și toate tradițiile capabile să pună în relief valoarea sacră a regalității. Jean Golein, interpret fidel, după toate aparențele, al gândirii stăpînului său, ține să rămînă ortodox; el ne asigură în mod expres că oncțiunea nu-l face pe rege preot și nici sfînt „întrucît nu face minuni”; el nu ascunde însă faptul că această „oncțiune regală” se apropie foarte mult de „cinul preoțesc” și nu se teme să ne vorbească despre „religia regală”³.

A venit apoi Marea Schismă și îndelunga tulburare pe care a aruncat-o nu numai în disciplina Bisericii, dar și ca o consecință – cel puțin în parte, fiindcă criza a avut cauze multiple –, în viața religioasă însăși. Limbile s-au dezlegat atunci cu totul. În Anglia, specialistul în drept canonic Lyndwood, în a sa *Provincială*, compusă în 1430, semnalează ca fiind răspîndită (fără de altminteri să i se asocieze) părerea conform căreia „regele miruit n-ar fi o persoană pur laică, ci o persoană mixtă”⁴. Iar ilustrul umanist din Champagne, Nicolas de Clamanges îi scria tot unui suveran englez, Henric al V-lea, următoarele cuvinte în care vechea noțiune aproape preistorică a regelui-preot se arată în toată goliciunea, fără să se ascundă sub masca ambiguă a nu știu cărei condiții „mixte”, ca la teoreticienii de care vorbește Lyndwood: „Domnul a afirmat că regalitatea trebuie să fie sacerdotală, căci prin sfînta oncțiune cu mir, regii, în religia creștină, trebuie să fie considerați ca sfinți, asemenea preoților”⁵.

Ca să spunem adevărul, Nicolas de Clamanges nu părea a se adresa unui rege al Angliei; el vorbea mai curînd ca un învățat francez și reflecta ideile mediilor franceze. Într-adevăr, în Franța, asemenea concepții erau pe atunci absolut curente și se exprimau fără vreo constrîngere. Dacă cineva dorește

1. *Apparatus in librum Sextum*, lib. III, tit IV: *De praebendis*, c. II, *Licet*; Bibl. Nat. latin 16901, fol. 66 v°: „Item reges, qui inuncti sunt, partem (?) laici meri obtinere non videtur, sed excedere eandem”. Despre cardinalul Le Moine, cf. R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, pp. 194 și urm.
2. *Tractatus de officio regis*, ed A.W. Polard și Ch. Sayle, Londra 1887 (*Wycliff's Latin Works*, ed. by the Wycliff Society X), pp. 10-11: „Ex istis patet quod regia potestas, que est ordo in ecclesia...” ; *Tractatus*, posterior cu cîteva luni începutului Marii Schisme, a fost scris într-un moment cînd acest eveniment era încă departe de a-și fi produs consecințele doctrinale.
3. Mai jos, pp. 333-337.
4. Lib. III, tit. 2; ed. din 1525, Londra, in-4°, p. 92 v°: „nonobstante quod rex unctus non sit mere persona laica, sed mixtam secundum quosdam”.
5. *Opera omnia*, in 4°, Leyda 1604, ep. CXXXVII: „Ideo autem Regnum sacerdotale esse debere Dominus adstruit, quia propter sacram chrismatis unctionem Reges in christiana religione ad similitudinem Sacerdotum sancti esse debent...”.

exemple, nu vom avea altă dificultate decât de a alege. În 1380, episcopul de Arras, Pierre Masuyer, pledează în Parlament împotriva superiorului său, arhiepiscopul din Reims și a consiliului de canonici din acest oraș; e o problemă gravă: episcopul, promovat de curînd, a refuzat să presteze jurămîntul obișnuit superiorului și să-i ofere, ca dar de instalare pe scaun, mantia pe care o prescrie un obicei străvechi (cel puțin așa se spune la Reims). Procesul interesează deci disciplina ecleziastică; din această cauză arhiepiscopul vrea să-l cheme la propriul său tribunal și refuză să recunoască în această materie, care e după părerea sa în întregime spirituală, dreptul de jurisdicție al Parlamentului. Episcopul, dimpotrivă, cere Curții care îl reprezintă pe rege să se declare competentă; iată unul dintre argumentele lui: „Regele, Stăpînul nostru, nu are numai temporalitate, ci, o dată cu ea, și divinitate, căci el este *inunctus* și aduce venit din „regală” la eparhiile vacante”¹. De remarcat această ultimă parte a frazei. Facultatea de a avea grijă de beneficiile ecleziastice, în timpul vacanțelor episcopatelor supuse acestui drept numit „regale”, apare în scrierile epocii, cînd ca o dovadă, cînd ca o consecință logică a caracterului sacerdotal atribuit regalității. Am întîlnit deja acea pledoarie din 1493, cînd, în legătură cu o cauză în care se punea incidental problema „regalei”, un avocat, crezînd că e nevoie să demonstreze că regele „nu e un simplu laic”, mergea pînă acolo încît invoca argumentul miracolului². Încă din 1477, maestrul Framberge, tot în fața Parlamentului și tot într-o dezbatere de același gen, își construia o întreagă parte a discursului pe tema regalității sacre; e drept că nu făcea nici o aluzie la vindecările miraculoase; dar legendele cu privire la originea cerească a oncțiunii, pe care le vom studia mai departe, apar la loc de cinste; iar la sfîrșitul dezvoltării, ca fiind partea cea mai avansată, concluzia: „așa cum s-a spus, regele nu e pur și simplu laic”³. Să părăsim acum curțile de justiție. Jean Jouvenel des Ursins, pe rînd episcop de Beauvais, episcop de Laon, arhiepiscop de Reims, a fost una dintre marile figuri ale clerului francez, sub Carol al VII-lea și Ludovic al XI-lea. În predicile, în memoriile sale, aceeași idee revine neîncetat: regele nu este „doar o persoană laică”; grație încoronării și miruirii, el este „persoană ecleziastică”, „prelat ecleziastic”, îi spune într-o zi Jean Jouvenel „suveranului său stăpîn”, Carol al VII-lea⁴. Se

1. P. Pithou, *Prewes des libertez de l'eglise gallicane*, II, in-4°, 1639, p. 995.

2. Mai sus, p. 101, n. 1.

3. Pledoaria lui Framberge pentru maestrul Pierre de Croisay, reclamant, împotriva cardinalului d'Estouteville, apărător: 14 iulie 1477; Arch. Nat. X 1A 4818, fol. 258 v° și urm. Fol. 262: „Sed ponis ex institutione canonica subsequente, que non excludit regem sacratissimum unctione sacra miraculose et celitus missa, qui tanquam persona sacrata capax est rerum spiritualium large accipiendo...” Și repeta întruna că prin drepturile canonice vrea să se arate că „interdicta est administratio spiritualium laicys”, ceea ce trebuie înțeles „de mere laicis, et non de personis sacris et sublimibus qui ecclesie temporalitates obtulerunt in habundancia...”. Mai departe, pe aceeași fol.: „regi, qui est sacra persona”. Și pe fol. 262 v°... „ut dictum est, rex non est mere laicus”. Mi-a fost atrasă atenția asupra acestui text de R. Delachenal, *Histoire des avocats au Parlement de Paris*, 1885, p. 204.

4. Memoriu adresat lui Carol al VII-lea, în Noël Valois, *Histoire de la Pragmatique Sanction*, 1906, p. 216: „Și, ca șef și primă persoană ecleziastică...”; discurs asupra diferendului dintre regii Franței și ai Angliei, citat de Godefroy, *Ceremonial*, p. 77: „Regele Franței consacrat este persoană ecleziastică”; mustrea regelui Carol al VII-lea, *Ibid.* și J. Jouvenel des Ursins, *Histoire de Charles VI*, ed. Godefroy, folio 1653, *Annotations*, p. 628: „În privința voastră, Suveranul și Stăpînul meu, nu sînteți doar o persoană laică, ci Prelat Ecleziastic, primul care există în Regatul vostru după Papă, brațul drept al Bisericii”.

teme, poate, cineva că acești iubitori de pledoarii, zeloși să adune arme din toate părțile ca să-și apere cauza, că acest politician al Bisericii, obsedat de planul de a menține între limite înguste acțiunea papalității, n-ar fi decît niște martori destul de mediocri, cînd e vorba de sondat opinia religioasă a vremii lor? Dar atunci să-l ascultăm pe unul dintre cei mai mari doctori cu care se laudă catolicismul francez, pe unul dintre prinții misticismului creștin, pe Jean Gerson; în ziua de Bobotează a anului 1390, el predică în fața lui Carol al VI-lea și a principilor: ce poate fi mai semnificativ decît termenii folosiți ca să se adreseze tînărului suveran: „Rege prea creștin, rege consacrat prin miracol, rege spiritual și sacerdotal...”?¹

Unele dintre textele citate mai sus sînt bine cunoscute. Cuvintele lui Jean Jouvenel des Ursins mai cu seamă au fost reproduse de toți istoricii care au încercat să pună în lumină caracterul sacru al monarhiei franceze. Dar poate că nu s-a acordat întotdeauna o atenție suficientă datei la care au fost rostite. Cu două secole mai devreme, ne-ar fi foarte greu să aflăm asemenea cuvinte; nici chiar polemicii aflați în slujba lui Filip cel Frumos nu vorbeau pe un asemenea ton. Pe deasupra unor lungi ani de tăcere, clericii francezi din secolele al XIV-lea și al XV-lea se întâlneau, în îndrăznețul lor elogiu al regalității sacerdotale, cu publiciștii imperiali din vremea disputei gregoriene. Sîmplă întîlnire, de altminteri, fără vreo influență directă (unde ar fi putut citi Nicolas de Clamanges pamfletele uitate ale unui Gui d'Osnabrück și ale Anonimului din York?), sau, mai bine zis, continuitate a unei aceleiași idei care, întrucît nu încetase niciodată să se încorporeze într-o mulțime de rituri și obiceiuri, nu putuse să se cufunde în uitare și rămînea gata oricînd să recapete glas în ziua în care împrejurările aveau s-o permită? Care au fost acele împrejurări ce i-au favorizat, în cele din urmă, trezirea? Am arătat-o deja: criza Bisericii și, mai ales, a papalității au provocat o întoarcere a spiritelor, chiar și a celor mai evlavioase și mai ortodoxe, la niște noțiuni de multă vreme condamnate. Oare nu vedem această schimbare de atitudine manifestîndu-se în Franța, cam în aceeași epocă și într-un chip foarte caracteristic, prin transformarea unui vechi abuz, pînă atunci lăsat cu prudență în umbră, într-un privilegiu proclamat sus și tare? În pofida reformei secolelor al XI-lea și al XII-lea, regii păstrasera mereu în mîinile lor anumite demnități monastice, moșteniri de la strămoșii lor cei mai îndepărtați, dinainte chiar de venirea la tron a dinastiei: abația de la Saint-Martin din Tours, de exemplu, sau aceea de la Saint-Aignan din Orléans. Dar, după triumful aparent al reformatoarelor, ei se fereau să se laude cu o asemenea infracțiune față de regulile cele mai venerate; de acum înainte, ei încep să-și facă un titlu de glorie din această situație și se servesc de ea – ei sau adepții lor – ca de un argument pentru a-și dovedi un caracter ecleziastic și, ca atare, dreptul lor de a domina mai mult sau mai puțin clerul din statele lor². În aceste vremuri tulburi, oricine apără supremația pontificală, nu vrea să vadă în regi decît niște laici; dimpotrivă, oricine

1. Bibl. Nat., ms. franc. 1029, fol. 90a; traducere latină în *Opera*, ed. din 1606, fol., *Pars IV*, col. 644; cf. E. Bourret, *Essai historique et critique sur les sermons français de Gerson*, 1858, pp. 56 și urm. și p. 87, n. 1.

2. Cf. Grassaile, *Regalium Franciae iura omnia*, lib. II, p. 17; P. Pithou, *Prewes*, p. 13; R. Hubert, *Antiquitez historiques de l'église royale de Saint Aignan d'Orléans*, in-4°, Orléans 1661, pp. 83 și urm.; E.R. Vaucelle, *La collégiale de Saint-Martin de Tours, des origines à l'avènement des Valois* (*Bullet. et Mém. Soc. Archéol. Tours, Mém. XLVI*), pp. 80-81. Potrivit lui Vaucelle, Carol al VII-lea a făcut caz de titlul său de abate de Saint-Martin, în fața conciliului de la Basel (p. 81, n. 2, fără referințe).

revendică pentru concilii partea principală în guvernarea Bisericii și, în același timp, pentru diferitele state, un fel de autonomie ecleziastică, înclină să apropie mai mult sau mai puțin demnitatea regală de preoție. Dacă pe Lyndwood îl dezgustă să recunoască regilor un caracter „mixt” (adică pe jumătate sacerdotal) e pentru că se teme de tot ceea ce ar putea enerva puterea papilor¹. În afara Franței și a Angliei, teoria pe care o respingea Lyndwood numără printre principalii săi adversari pe un jurist italian, Nicolo Tedeschi, Panormitanul; pentru acest doctor, unul dintre cei mai mari specialiști în drept canonic din secolul al XV-lea, regii sînt niște „laici puri” cărora „încoronarea și oncțiunea nu le conferă nici un fel de cin ecleziastic”; nu ne vom mira să aflăm că, cel puțin în vremea în care redacta glosa din care este extras acest pasaj, Panormitanul se situa în mod hotărît printre dușmanii teoriei sinodale². Într-adevăr, chestiunea aceasta putea servi aproape ca o piatră de încercare între cele două mari partide în care era împărțită atunci catolicitatea.

Ne aflăm în momentul în care, în Franța, se naște cu adevărat mișcarea numită galicană: mișcare de o diversitate infinită, atît în originile sale (cînd aspirațiile cele mai nobile spre suprimarea gravelor abuzuri religioase se amestecă inextricabil cu interesele financiare cele mai vulgare), cît și în natura sa însăși: galicanismul se prezintă într-adevăr, cînd ca un elan spre independența cel puțin relativă a Bisericii din Franța, cînd ca o tentativă de a supune această Biserică puterii regale, eliberată în sfîrșit de piedicile pe care i le impunea papalitatea: un dualism echivoc care i-a suprins adeseori și cîteodată i-a șocat pe autorii moderni. N-ar părea acest dualism mai puțin surprinzător, dacă am binevoi să considerăm că, printre ideile sau sentimentele apărute sau reapărute atunci în plină lumină a conștiințelor, figura cea veche concepție despre regalitatea sacerdotală, în care se împăcau fără efort niște principii ce au astăzi aerul de a fi atît de net contradictorii?³.

2. Problema oncțiunii

Așadar, de unde-și trăgeau regii – în ochii supușilor lor – caracterul acesta sacru, care-i așeza aproape în rîndul preoților? Să lăsăm la o parte tot ceea ce știm despre originile îndepărtate ale religiei monarhice; conștiința medievală ignora profund împrejurările din care provenise. Dar trebuia să

1. Despre ideile lui Lyndwood, cf. F.W. Maitland, *Romen Canon Law in the Church of England*, Londra 1898, pp. 1 și urm.
2. Panormitanus, *Super tertio decretalium*, fol., Lyon 1546, comentariu despre Tit. XXX, *De decimis*, c. XXI, fol. 154 v°: „Quarto, nota quod laici etiam reges non possunt aliquid donare de iure ecclesiastico nec possunt possidere jus spirituale. Ex quo infertur quod reges sunt puri laici: ita quod per coronationem et unctionem nullum ordinem ecclesiasticum recipiunt”. Pentru doctrina Panormitanului în acel moment, să se vadă glosa lui asupra cărții I din *Décrétales*, VI, 4 (ed. din 1546, fol. 119 v°), unde, în legătură cu cei care consideră (în mod greșit, după el) jurămîntul pe care papa îl pretinde arhiepiscopilor ca nelegitim, întrucît conciliile nu-l prescriu, el declară: „romana ecclesia prestat autoritatem conciliis et per ejus autoritatem robur accipiunt, et in conciliis semper excipit ejus autoritas”. Mai tîrziu, la conciliul de la Basel, el și-a schimbat atitudinea, în bună parte, pe cît se pare, din motive de ordin politic. A se vedea asupra lui notița din *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, la cuvîntul *Panormitanus*, unde se va găsi bibliografia. Panormitanul este deseori citat și combătut de partizanii francezi ai caracterului cvasi-sacerdotal al regilor, de exemplu, de Arnoul Ruzé în pasajul menționat mai jos, p. 242, n. 42.
3. Aceste concepții arhaice par, dimpotrivă, aproape absente din *Defensor Pacis* de Jean de Jandun și Marsile din Padova, al căror spirit este mult mai raționalist.

se găsească o rațiune, luată din prezent, ca să se justifice un sentiment ce nu avea, de altfel, atîta forță decît pentru că izvoarele se aflau într-un trecut foarte îndepărtat. În textele citate mai sus, la un Gui d'Osnabrück, la un Nicolas de Clamanges, în discursurile avocaților galicani, un cuvînt revine cu încăpățînire: cel de oncțiune. Ritul acesta furniza de obicei rațiunea dorită. Să ne ferim totuși să ne închipuim că aceeași semnificație i-a fost atribuită mereu și pretutindeni, în toate epocile și în toate mediile. Schimbările de opinie în privința sa ne privesc cu atît mai mult cu cît ele interesează în primul rînd istoria miracolelor de vindecare.

Cum s-a văzut, era în natura însăși a oncțiunii regale să poată servi ca armă, rînd pe rînd, unor partide diferite: monarhiștilor, fiindcă prin miruire regii erau marcați de o pecete divină; apărătorilor spiritualului, pentru că tot prin ea regii păreau că-și primesc autoritatea din mîna preoților. Dualitatea aceasta n-a încetat niciodată să fie resimțită ca atare. După cum aparțineau uneia sau alteia din tabere, scriitorii puneau accentul pe unul sau pe celălalt din aspectele divergente ale acestei instituții cu față dublă. Iată-i pe gînditorii inspirați de ideea teocratică: Hincmar în secolul al IX-lea, Rathier din Verona în secolul al X-lea, Hugue de Saint-Victor și John of Salisbury în secolul al XII-lea, Inocențiu III la începutul secolului al XIII-lea, Egidio Colonna în timpul lui Filip cel Frumos și al lui Bonifaciu VIII; din generație în generație, ei își transmit cu fidelitate, ca pe un loc comun de școală, ceea ce se poate numi argumentul miruirii: „cel ce primește oncțiunea este inferior celui care a dat-o” sau, în termenii împrumutați de la Sfîntul Pavel, din Epistola către Evrei: „cel mai mic ia binecuvîntare de la cel mai mare”¹. Cît despre suverani și cei din jurul lor, cu rare excepții (ca aceea a lui Henric I al Germaniei care a refuzat „binecuvîntarea pontifilor”), ei par să se fi preocupat multă vreme să laude mai ales virtuțile mirului, fără să se alarmeze prea mult de interpretările clericale la care se putea preta prin excelență ritul monarhic: aceasta este atitudinea aproape unanimă a polemiciștilor imperiali în cursul marelui controversă gregorienă; într-unul din tratatele sale cele mai elocvente, Anonimul din York nu face nimic altceva decît să parafrazeze ritualul încoronării și al miruirii.

A venit totuși un moment cînd campionii temporalului au căpătat o conștiință mai acută decît altă dată asupra pericolului ce ar fi putut exista pentru regalitate, acela de a părea că depinde prea strict de o confirmare acordată de Biserică. Neliniștile sînt traduse într-un chip pitoresc într-o curioasă legendă istorică, apărută către mijlocul secolului al XIII-lea în mediile favorabile familiei Hohenstaufen: s-a imaginat anume că încoronarea lui Frederic Barbarossa ca împărat avusese loc ca o ceremonie pur laică. Se povestea că, în acea zi, intrarea în bazilica Sf. Petru fusese complet interzisă oricărui membru al clerului². Lucru și mai grav încă, teoreticienii

1. Hincmar, mai sus p. 51, n. 1; Rathier din Verona, *Praeloquium*, IV, 2 (Migne, *P.L.*, t. 136, col. 249); Hugue de Saint-Victor, *De Sacramentis*, II, pars II, cap. 4 (*P.L.*, t. 176, col. 418); John of Salisbury, *Policraticus*, IV, 3, ed. C.C.J. Weber, Oxford 1909, I, pp. 240-241; Inocențiu III, răspuns dat trimișilor lui Filip de Suabia, în 1202, *P.L.*, t. 216, col. 1012: „Minor est autem qui ungitur quam qui ungit et dignior est ungens quam unctus”; Egidio Colonna, *De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate*, c. IV, ed. Oxilio-Boffito, *Un trattato inedito di Egidio Colonna*, Florența 1908, p. 14. Bineînțeles, nu citez aceste nume decît cu titlu de exemplu: cf. E. Jordan, *Nouv. Rev. historique du Droit*, 1921, p. 370. Textul *Ep. către Evrei*, VII, 7, e citat de Hugue de S. Victor, John of Salisbury, E. Colonna.
2. Legenda se găsește relatată în manifestul lui Manfred către locuitorii Romei, 24 mai 1265: *Monum. Germ., Constitutiones*, II, p. 564, r. 39 și urm., — text ce trebuie

din această tagmă s-au decis să reducă încoronarea în așa măsură încât ea să nu mai fie, în dreptul public, decât simpla recunoaștere a unui fapt împlinit. Conform acestei teze, regele își obține titlul numai din ereditate sau – în Germania – din alegere; el este rege îndată după moartea înaintașului său ori din momentul în care electorii calificați l-au desemnat. Solemnitățile pioase, desfășurate ulterior, nu vor avea alt scop decât să-l împodobească, după producerea evenimentului, cu o consacrare religioasă, venerabilă, strălucitoare, dar cîtuși de puțin indispensabilă. Doctrina aceasta pare să se fi născut în Imperiu, patria clasică a luptei dintre cele două puteri. Sub Frederic Barbarossa, Gerhoh de Reichersberg – care era totuși un moderat – scria: „Este evident că binecuvîntarea preoților nu-i creează pe regi și pe principii; dar... o dată ce au fost creați prin alegere... preoții îi binecuvîntează”¹. În mod vizibil, el consideră că încoronarea și miruirea este necesară oarecum perfecțiunii demnității regale, dar regele este rege fără ea și înaintea ei. Mai târziu, scriitorii francezi acaparează aceeași temă. Sub Filip cel Frumos, Jean de Paris face din ea materia unor viguroase dezvoltări. Autorul aceluia *Songe du Verger* și Jean Gerson o reiau la rîndul lor². Cancelariile se inspiră de timpuriu din niște idei analoge. Nu este o întîmplare că – în Franța, definitiv, începînd din 1270, iar în Anglia, după 1272 – notarii regali încetează să calculeze anii domniei începînd de la încoronare și aleg de aci înainte ca punct de plecare venirea la tron, fixată de obicei în ziua ce urmează morții suveranului precedent sau înhumării acestuia. Strigătul: „Regele a murit, trăiască Regele” este atestat pentru prima oară la funeraliile lui Francisc I; dar încă de la 10 noiembrie 1423, deasupra mormîntului unde fusese înhumat Carol al VI-lea, crainicii îl proclamasera rege al Franței pe Henric al VI-lea al Angliei; nici o îndoială că acest ceremonial a fost fixat de atunci

îndreptat după indicațiile lui Hampe, *Neues Archiv*, 1911, p. 237. Asupra celui ce a redactat probabil acest manifest – Pierre de Prezza – a se vedea Eugen Müller, *Peter von Prezza (Heidelberger Abb. zur mittleren und neuen Gesch., H, 37)*; cf. și E. Jordan, *Rev. histor. du droit*, 1922, p. 349.

1. *De investigatione Antichristi*, I, 40; ed. F. Scheibelberger, Linz 1875, p. 85: „... apparet reges ac duces per sacerdotum benedictionem non creari, sed ex divina ordinatione per humanam electionem et acclamationem creati, ut praedictum est, sacerdotes Domini benedicunt, ut officium, ad quod divina ordinatione assumpti sunt, sacerdotali benedictioni prosequente congruentius exequantur”. Cf. *De quarta vigilia noctis: Oesterreichische Vierteljahrsschrift für katholische Theologie*, 1871, I, p. 593: „Sicut enim primus Adam primo de limo terrae legitur formatus et postea, Deo insufflante illi spiraculum vitae, animatus atque animantibus cunctis ad dominandum praelatus: sic imperator vel rex primo est a populo vel exercitu creandus tanquam de limo terrae, ac postea principibus vel omnibus vel melioribus in eius principatu coadunatis per benedictionem sacerdotalem quasi per spiraculum vitae animandus, vivificandus et sanctificandus est”. Cf. W. Ribbeck, *Gerhoh von Reichersberg und seine Ideen über das Verhältniss zwischen Staat und Kirche, Forsch. z. deutschen Geschichte*, XXIV (1884), pp. 3 și urm. Atitudinea de mijloc adoptată de Gerhoh și variantele ei au făcut să fie tratat, poate ceva cam sever, de către un istoric recent ca „sehr unklarer Kopf”: Schmidlin, *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, XXIV (1904), p. 45.
2. Johannes Parisiensis, *De potestate regum et papali*, c. XIX, în Goldast, *Monarchia*, II, p. 133 (cf. R. Scholz, *Die Publizistik*, p. 329); *Somnium Viridarii*, I, cap. CLXVI pînă la CLXXIX (Goldast, *Monarchia*, I, pp. 126-128 și 129-136), cu împrumuturi directe din Occam, *Octo Quaestiones*, V pînă la VII (Goldast, II, pp. 369-378); Gerson, *De potestate ecclesiastica et laica*, Quaest. II, cap. IX-X, ed. din 1606, Pars I, col. 841 și urm. (unde se află această definiție a încoronării și miruirii: „illud est solum solemnitis, et non potestatis”). Despre aceeași teorie în timpurile moderne, mai jos, pp. 247-248.

înainte prin tradiție. Și mai veche încă, după toate aparențele, era concepția exprimată în acest ceremonial, care avea să aștepte o formulă atât de izbitoare în faimosul strigăt: dispariția regelui, în țările conduse de legea eredității, îl făcea rege în aceeași clipă pe moștenitorul legitim. Încă de la sfârșitul secolului al XIII-lea, teza era profesată oficial aproape peste tot¹. Apologetii regalității nu renunțaseră să invoce miruirea și virtuțile ei atunci când se puneau pentru ei chestiunea să întemeieze rațional teoria lor despre caracterul sacrosanct al principilor. Dar întrucât dezgoliseră acest rit de orice rol eficace în transmiterea puterii supreme, refuzând oarecum să-i recunoască forța de a crea o legitimitate, ei credeau probabil că le-au răpit adversarilor lor orice ocazie de a se mai servi de ele, în timp ce-și rezervau lor înșiși facultatea de a-l exploata în scopurile proprii.

La drept vorbind, conștiința populară nu pătrundea deloc în aceste subtilități. Când, în 1310, Henric de Luxemburg se plîngea lui Clement V că „oamenii simpli” credeau prea ușor, în ciuda adevărului juridic, că „nu trebuiau să se supună” unui rege al romanilor „mai înainte de a fi fost încoronat” împărat, fără îndoială el căuta înainte de toate să adune de oriunde argumente în stare să-l convingă pe papă să-l încoroneze cât mai curînd; totuși, argumentul acesta dădea dovadă de o cunoaștere destul de justă a psihologiei „celor simpli”². În orice țară, opinia obișnuită nu admitea cu plăcere că un rege era cu adevărat rege, sau un rege ales de locuitorii Romei cu adevărat șef al Imperiului, mai înainte acelui act religios pe care o scrisoare particulară, scrisă de niște gentilomi francezi pe timpul Ioanei d'Arc, îl numea în mod elocvent „frumosul mister” al încoronării și miruirii³. În Franța (unde onctiunea – după cum vom vedea în detaliu – era socotită

1. Cf. pentru atitudinea monarhiei franceze, Schreuer, *Die rechtlichen Grundgedanken*, pp. 91 și urm. și mai ales 99 și urm. Pentru socotirea anilor de domnie: în Franța, Schreuer, loc. cit., p. 95 (interesul acestei probleme pare să-i fi scăpat lui Giry; ea ar merita să fie examinată mai de aproape); în Anglia, J.E.W. Wallis, *English regnal years and titles (Helps for students of history)*, in-12, Londra 1921, p. 20; trebuie să adăugăm că asocierea la tron a moștenitorului prezumtiv, practică în special, cu multă consecvență, de monarhia capețiană, a făcut multă vreme destul de inofensiv obiceiul care consta în calcularea anilor de domnie începînd de la încoronare, deoarece încoronarea fiului avea loc în mod obișnuit încă din timpul vieții tatălui. Strigătul: „Regele a murit, trăiască regele”, R. Delachenal, *Histoire de Charles V, III*, 1916, p. 21; ceremonie la moartea lui Carol al VI-lea, *Chronique d'Enguerran de Monstrelet*, ed. Douët-d'Arcq (*Soc. de l'hist. de France*), IV, p. 123; cf. Petit-Dutaillis, *Rev. Historique*, CXXV (1917), p. 115, n. 1. Bineînțeles, în privința demnității imperiale, chestiunea se pune diferit. Pînă la sfârșitul Evului Mediu – exact pînă la Maximilian I (1508) – n-au existat împărați decît încoronați de papă; dar teoria germană era de multă vreme aceea că „regele romanilor”, ales după reguli, avea dreptul, chiar fără titlul imperial, la guvernarea Imperiului. Cf. nota următoare; și să se vadă în special F. Kern, *Die Reichsgewalt des deutschen Königs nach dem Interregnum*; *Histor. Zeitschr.*, CVI (1911); K.G. Hugelmann, *Die Wirkungen der Kaiserweihe nach dem Sachsenspiegel* în ale sale *Kanonistische Streifzügen durch den Sachsenspiegel*; *Zeitschr. der Sav.-Stiftung, Kanon. Abt.*, IX (1919) și nota lui U. Stutz, în urmarea acestui articol.
2. *Propositiones Henrici regis*; *Monum. Germ., Constitutiones*, V, p. 411, c. 4: „Quia quanquam homines intelligentes sciant, quod ex quo dictus rex legitime electus et per dictum papam approbatus habere debeat administrationem in imperio, acsi esset coronatus, tamen quidam querentes nocere et zizaniam seminare, suggerunt simplicibus, quod non est ei obediendum, donec fuerit coronatus”. Cf. E. Jordan, *Rev. Histor. du droit*, 1922, p. 376.
3. Scrisoarea a trei gentilomi din Anjou (17 iulie 1429), Quicherat, *Procès de Jeanne d'Arc*, V, p. 128; cf. p. 129.

ca avînd o origine miraculoasă) ideea aceasta era puternic înrădăcinată, mai mult decît în oricare altă parte, de altminteri. Am citat deja mai sus versurile semnificative din romanul *Charles le Chauve*. Iată o anecdotă instructivă și ea, care circula în Parisul anului 1314 (sau în jurul acestui an) transmisă de cronicarul Jean de Saint-Victor: Enguerran de Marigny, azvîrlit în închisoare la puțin timp după moartea lui Filip cel Frumos de către tînărul rege Ludovic al X-lea, chemase – se spunea – demonul său familiar; spiritul cel rău i-a apărut și i-a zis: „Te înștiințasem doar, cu mult timp în urmă, că sfîrșitul vieții îți va fi sosit în ziua în care Biserica ar fi lipsită de papă, regatul Franței de rege și regină, iar Imperiul de împărat. Or, după cum vezi, aceste condiții sînt astăzi îndeplinite. Căci acela pe care-l socotești rege al Franței n-a fost încă uns, nici încoronat; și înainte de aceasta nu trebuie să-i dăm numele de rege”¹. Nu încape nici o îndoială că în burghezia pariziană, al cărei fidel interpret este în chip obișnuit Jean de Saint-Victor, se împărțăsea în general, în privința ultimului punct, părerea celui geniu rău. În secolul următor, Aeneas Piccolomini scria: „Francezii neagă că ar fi un adevărat rege cel care n-a fost uns cu acest ulei”, adică uleiul ceresc, păstrat la Reims². Cîteva exemple foarte clare arată că într-adevăr publicul nu gîndea deloc la fel cu teoreticienii oficiali. Sub Carol al V-lea, autorul *Marilor Cronici*, operă inspirată direct de curte, atribuie principelui numele de rege după punerea în mormînt a lui Ioan cel Bun, predecesorul său; dar Froissart, care reflectă obiceiul popular, nu i-l acordă decît după ceremonia de la Reims. Cu mai puțin de un secol mai tîrziu, Carol al VII-lea ia titlul regal la nouă zile după moartea tatălui său; însă Ioana d'Arc preferă să nu-l numească decît Delfin³, atîta vreme cît n-a fost miruit.

În țările în care înfloreau miracolul scrofulelor, se pune în legătură cu oncțiunea și cu efectele ei o problemă de o gravitate aparte. Erau regii apți să vindece bolnavii, îndată după venirea lor la tron? Sau poate mîinile lor nu deveneau cu adevărat eficace decît începînd din clipa în care mirul făcuse din ei niște „Hristoși ai Domnului”? Cu alte cuvinte: de unde venea de fapt caracterul acela supranatural care îi făcea taumaturgi? Era acesta perfect într-însii de îndată ce ordinea succesorală îi chemase la tron – sau nu-și atingea întreaga deplinătate decît după îndeplinirea riturilor religioase?

Documentele noastre sînt insuficiente pentru a ne permite să determinăm cum a fost rezolvată chestiunea în practică, în Evul Mediu. În Anglia, în secolul al XVII-lea, regii atingeau cu siguranță imediat după venirea lor la tron, înainte de orice consacrare⁴; dar cum să știm dacă acest obicei data

1. *Hist. de France*, XXI, p. 661: „Tibi dixeram diu ante quod quando Ecclesia papa careret, et regnum Franciae rege et regina, et Imperium imperatore, quod tunc esset tibi vitae terminus constitutus. Et haec vides adimpleta. Ille enim quem tu regem Franciae reputas non est unctus adhuc nec coronatus et ante hoc non debet rex nominari”. Cf. G. Péré, *Le sacre et le couronnement des rois de France*, p. 100.
2. Quicherat, *Procès de Jeanne d'Arc*, IV, p. 513: „negantque [Galli] verum esse regem qui hoc oleo non sit delibutus”.
3. Pentru *Grandes Chroniques* cf. Froissart, cf. R. Delachenal, *Histoire de Charles V*, III, pp. 22 și 25. Luarea titlului regal de către Carol al VII-lea, de Beaucourt, *Histoire de Charles VII*, II, 1882, p. 55 și n. 2. În Anglia, la sfîrșitul secolului al XII-lea, cronica zisă a lui Benoît de Peterborough (ed. Stubbs, *Rolls Series*, II, pp. 71-82) are o grijă pedantă să nu-i dea lui Richard înimă de Leu, după moartea tatălui său, decît titlul de conte [de Poitiers], după încoronarea lui ca duce la Rouen, titlul de duce de Normandia și abia după ceremonia încoronării regale, titlul de rege.
4. Farquhar, *Royal Charities*, IV, p. 172 (pentru Carol al II-lea și Iacob al II-lea; Iacob al II-lea a urmat obiceiul înaintașilor săi protestanți).

dinaintea Reformei sau, din contra, nu trebuie explicat decît printr-însa? În toate chestiunile, protestantismul a tins să micșoreze importanța acțiunilor sacramentale. În Franța, regula urmată încă de la sfîrșitul secolului al XV-lea era cu totul diferită: nici o vindecare nu avea loc înainte de solemnitățile încoronării. Dar motivul întîrzierii nu era oncțiunea. Printre aceste solemnități, era inclus atunci un pelerinaj pe care regele îl îndeplinea în fața raclei unui cucernic abate din timpul Merovingienilor, sfîntul Marcoul, devenit treptat patronul recunoscut al miracolului regal. Noul suveran își încerca puterile pentru prima dată în rolul de taumaturg nu la Reims, îndată după ce primea pecetea mirului, ci mai tîrziu, la Corbeny, unde venise să venereze relicvele Sf. Marcoul; înainte de a îndrăzni să-și exercite miraculosul său talent, el aștepta nu încoronarea și miruirea, ci mijlocirea unui sfînt¹. Ce făceau regii Franței în epoca în care Marcoul nu era încă sfîntul scrofulor? Fără îndoială că nu vom ști niciodată.

Un lucru este sigur. Către sfîrșitul Evului Mediu, s-a găsit un publicist, apărător intransigent al monarhiei, care a refuzat să admită că oncțiunea ar fi, în vreun fel oarecare, izvorul puterii miraculoase a regilor. Acesta a fost autorul lucrării *Songe du Verger*. Se știe că, în general, această lucrare, compusă în anturajul lui Carol al V-lea, este foarte puțin originală. De cele mai multe ori, autorul său urmează foarte de aproape cele *Opt întrebări despre puterea și demnitatea papei* ale lui William Occam. Occam spusese ceva despre atingerea scrofulor; supus influenței vechilor idei imperialiste și, ca urmare, dispus să prețuiască din plin virtuțile oncțiunii, el vedea într-însa originea tratamentelor uluitoare operate de principi; după părerea lui, numai partizanii cei mai crînceni ai Bisericii puteau gîndi altfel. Autorul aceluia *Songe du Verger* se inspiră din această discuție; numai că el îi răstoarnă termenii. Dintre cele două personaje puse în scenă, în dialogul care servește ca urzeală operei sale, el îl însărcinează pe cleric, denigratorul temporalului, să revendice pentru mir gloria de a figura ca însăși cauza darului taumaturgic; cavalerul respinge această propunere, apreciată ca atentînd la demnitatea monarhiei franceze; „grația” acordată de Dumnezeu regilor Franței scapă – în izvorul primordial – privirilor oamenilor; dar ea nu are nimic de-a face cu oncțiunea: altminteri, numeroși alți regi, unși, ar trebui să o posede². Adevărații credincioși ai regimului monarhic nu mai acceptau deci ca încoronarea și miruirea să aibă o putere creatoare în materie de miracol, cum nu aveau nici în materie de politică; în ochii lor, persoana regală era dotată prin ea însăși cu un caracter supraomenesc, pe care Biserica nu făcea decît să-l confirme. La urma urmelor, acesta era adevărul istoric: noțiunea de regalitate sfîntă trăise în conștiințe înaintea recunoașterii ei de către Biserică. Dar nici în această privință, opinia generală nu s-a preocupat niciodată de astfel de doctrine prea rafinate. Ea a continuat, ca pe timpul lui Pierre de Blois, să stabilească mai mult sau mai puțin vag o legătură de la cauză la efect între „sacramentul” mirului și gesturile vindecătoare îndeplinite de cei cărora le fusese acordat. Nu proclama ritualul consacrării acelor *cramp-rings*, în ultima sa formă, că untdelemnul întins pe mîinile regelui Angliei le făcea în stare să binecuvînteze în mod eficace inelele medicinale?³ Încă și sub Elisabeta, Tooker aprecia că suveranul primea, la

1. A se vedea, mai jos, capitolul IV. În privința cazului lui Henric al IV-lea – care nu dovedește nimic în legătură cu obiceiul anterior – cf. mai jos, pp. 248-249.

2. Pasaj citat mai sus, p. 97, n. 1; cf. pentru Occam, p. 101, n. 2.

3. Mai sus, p. 127.

încoronare și miruire, „grația de a vindeca”¹. După toate aparențele, el era ecoul unei vechi tradiții. Cum s-ar fi abținut oamenii, mai cu seamă în Franța, să atribuie balsamului ceresc de la Reims puterea de a face minuni? I-au atribuit-o, într-adevăr, și încă în mod curent: stă martor Tolomeo din Lucca, ale cărui idei privind această temă fuseseră probabil inspirate de curtea de Anjou – și acel act al lui Carol al V-lea, al cărui pasaj esențial l-am citat deja. Monarhiștii moderați au elaborat o doctrină ce se găsește clar exprimată, aproximativ la interval de un secol, în Franța de Jean Golein și în Anglia de Sir John Fortescue; oncțiunea este necesară pentru ca regele să poată vindeca, dar ea nu e suficientă: mai trebuie ca ea să opereze prin intermediul unei persoane apte, adică printr-un rege legitim prin sînge. Eduard de York, zice Fortescue, pretinde pe nedrept că se bucură de privilegiul miraculos. Pe nedrept? Cum, răspund partizanii casei de York, n-a fost uns și el întocmai ca și rivalul său, Henric al VI-lea? Așa e, reia publicistul lancastrian; dar oncțiunea aceasta n-are putere, fiindcă el n-avea nici un drept s-o primească: ar putea fi o femeie hirotonisită, preot? Și Jean Golein ne spune că în Franța „dacă s-ar amesteca cineva într-asta” – adică dacă ar îndrăzni să atingă bolnavii – „cineva ce n-ar fi nicidecum cu adevărat rege și [care ar fi] uns pe nedrept, ar căpăta boala sfîntului Remy” – ciuma – „așa cum s-a întîmplat odinioară”. Astfel, sfîntul Remy, într-o zi de dreptate și de mînie, lovindu-l pe uzurpator cu „boala” sa, răzbunase onoarea acelei *Sainte Ampoule*, care trebuia să-i fie scumpă în mod special, și totodată violarea în chip odios a dreptului dinastic. Nu știu cărui suveran nedemn i se punea în seamă o astfel de pățanie; de altfel, are prea puțină importanță. Ceea ce este interesant e că a existat o legendă a cărei formă vădește intervenția unei gîndiri mai degrabă populare decît savante; juriștii n-au obiceiul să inventeze asemenea istorioare. Convingerea publică nu era sensibilă la antitezele care-i pasionau pe teoreticieni. Toată lumea știa că pentru a face din cineva un rege și pentru a-l face taumaturg, se cereau două condiții, pe care Jean Golein le numea cu pricepere: „la consecracion” și „la lignie sacrée”². Moștenitoare ale tradițiilor creștinismului și totodată ale vechilor idei păgîne, popoarele Evului Mediu reuniau într-o venerație unică riturile religioase ale venirii la tron și prerogativele spiței.

3. Legende; ciclul monarhic francez; uleiul miraculos în miruirea engleză

În jurul regalității franceze s-a dezvoltat un întreg ciclu de legende care o puneau, la originile sale, în relație directă cu puterile divine. Să le evocăm pe rînd.

Mai întîi, cea mai veche și cea mai ilustră dintre ele: legenda acelei *Sainte Ampoule*. Toată lumea știe în ce constă. S-a imaginat că în ziua botezului lui Clovis, preotul însărcinat să aducă uleiurile sfinte s-a văzut împiedicat de mulțime să sosească la vreme; atunci un porumbel³ coborît

1. *Charisma*, cap. X, citată de Crawford, *King's Evil*, p. 70; v. și *Epistola dedicatoria*, p. [9].

2. Fortescue, *De titulo Edwardi comitis Marchie*, cap. X, cf. mai sus, p. 80, n. 2 și de asemenea, despre importanța recunoscută oncțiunii de autorul nostru, în legătură cu acele *cramp-rings*, p. 178. Jean Golein, mai jos, pp. 332 și 336.

3. Aceasta este cel puțin versiunea primitivă; mai tîrziu – încă de la finele secolului al X-lea – s-a preferat să se înlocuiască porumbelul printr-un înger: Adso, *Vita S. Bercharii*, Migne, *P.L.*, t. 137, col. 675; *Chronique de Morigny*, l. II, c. XV, ed. L. Mirot (*Collection de textes pour l'étude... de l'hist.*), p. 60; Guillaume le Breton,

din cer i-a adus sfântului Rémi, într-un flacon, adică într-o sticlă mică, balsamul cu care trebuia să fie uns principele franc; oncțiune supranaturală în care se vedea, în ciuda istoriei, o dată cu actul de botez, și prima miruire regală. „Licoarea” cerească – păstrată în flaconul original, la Reims, în abația Saint-Rémi – era menită să servească de aci înainte tuturor consacrărilor de regi din Franța. Când și cum a luat naștere această poveste?

Hincmar din Reims este cel mai vechi autor care ne-o face cunoscută. El a povestit-o pe de-a-ntregul în *Viața Sfântului Rémi*, compusă în 877 sau 878; dar această scriere care – citită și parafrazată adesea – a contribuit mai mult decât oricare alta la răspîndirea legendei, nu este nici singura și nici prima, ca dată, în care prelatul acesta vioi i-a făcut loc. Încă din 8 septembrie 869, în procesul verbal redactat cu ocazia încoronării lui Carol cel Pleșuv ca rege al Lorenei, la Metz, el o menționa în mod expres: ca să-l miruie pe stăpînul său, el spunea că se folosisese chiar de acel ulei miraculos¹. Inventase el, de la un capăt la altul istorioara moralizatoare? Uneori a fost acuzat că da². În realitate, arhiepiscopul acesta, pe care un papă, Nicolae I, l-a denunțat cu brutalitate ca falsificator și ale cărui falsuri sînt într-adevăr notorii, nu se poate bucura de un respect prea mare din partea erudiților³. Cu toate acestea, refuz să cred că Hincmar, oricît de mare i-ar fi fost îndrăzneala, a prezentat brusc, într-o bună zi, clerului și credincioșilor săi, un recipient plin cu ulei și a decretat că de aci înainte trebuie să fie

Philippide, v. 200; Etienne de Conty, Bibl. Nat. ms. latin 11730, fol. 31 v°, col. 1 (cf. mai sus, p. 66, n. 4); cf. dom Marlot, *Histoire de la ville, cité et université de Reims* II, p. 48, n. 1. Cei ce voiau să împace lucrurile spuneau: un inger în formă de porumbel: Philippe Mouskes, *Chronique*, ed. Reiffenberg (*Coll. des chron. belges*), v. 432-34.

1. *Vita Remigii*, ed. Krusch (*Mon. Germ. histor., Scriptor. rer. merov.*, III) c. 15, p. 297. Procesul verbal al ceremoniei din 869 a fost inserat de Hincmar în Analele oficiale ale regelui Franței Occidentale, zise *Annales Bertiniani*: ed. Waitz (*Scriptores rer. germanic.*), p. 104 și *Capitulare* (*Mon. German. histor.*), II, p. 340; cf. asupra faptelor înseși, R. Parisot, *Le royaume de Lorraine sous les Carolingiens*, 1899 (teză de Litere Nancy), pp. 345 și urm. Există o aluzie, însă una imprecisă, la miracolele care ar fi marcat botezul lui Clovis, în falsul privilegiu al papei Hormisdas, inserat de Hincmar încă din 870 în ale sale *Capitula* contra lui Hincmar din Laon: *P.L.*, t. 126, col. 338; cf. Jaffé-Wattenbach, *Regesta*, nr. 866. În privința lui Hincmar, va fi de ajuns să trimitem la două lucrări de Carl von Noorden, *Hinkmar, Erzbischof von Reims*, Bonn 1863 și Heinrich Schrörs, cu același titlu, Freiburg im Br., 1884; cf. și B. Krusch, *Reimser-Remigius Fälschungen*; *Neues Archiv* XX (1895), în special pp. 529-530 și E. Lesne, *La hiérarchie épiscopale... depuis la réforme de Saint Boniface jusqu'à la mort de Hincmar* (*Mém. et travaux publiés par des professeurs des fac. catholiques de Lille*, 1), Lille și Paris 1905. Nu e locul să dăm, aci o bibliografie completă despre *Sainte Ampoule*; să notăm doar că se poate consulta cu folos – în afară de lucrarea lui Chiflet, *De ampulla remensi*, 1651 – comentariul lui Suysken, *AA. SS.*, oct., I, pp. 83-89.
2. „Der Erste”, scria în 1858 Jul. Weiszäcker, „ist in solchen Fällen der Verdächtigste”; *Hinkmar und Pseudo-Isidor*; *Zeitschr. für die histor. Theologie*, 1858, III, p. 417.
3. Cu privire la acuzațiile lui Nicolae I, v. Lesne, *Hiérarchie épiscopale*, p. 242, n. 3. De data aceasta, se pare că reproșul nu era perfect justificat. Rămîn însă în sarcina lui Hincmar destule alte înșelăciuni ilustre, cum e, de pildă, falsa bulă a papei Hormisdas; cf. și faptele puse în evidență de Hampe, *Zum Streite Hinkmars mit Ebo von Reims*; *Neues Archiv*, XXIII (1897) și Lesne, *Hiérarchie*, p. 247, n. 3. Aprecierile lui M. Krusch, *Neues Archiv*, XX, p. 564 sînt de o severitate plină de pasiune; este nostim totuși să-l vedem pe marele adversar al lui M. Krusch, istoricul catolic Godefroy Kurth, protestînd cu energie că „orice ar spune M. Krusch, el nu s-a făcut niciodată garantul veridicității lui Hincmar” (*Etudes franques*, 1919, II, p. 237); pentru că, într-adevăr, această „veridicitate” nu poate fi apărută.

socotită divină; în acest caz, ar fi trebuit cel puțin să se aranjeze o punere în scenă, să se presupună o revelație sau o descoperire; textele nu ne arată însă nimic de acest gen. A trecut multă vreme de când unul dintre erudiții cei mai pătrunzători din secolul al XVII-lea, Jean Jacques Chiflet a recunoscut o origine iconografică¹ temei primitive privind *Sainte Ampoule*. Iată cum se poate imagina, după părerea mea, geneza legendei, completând indicațiile ceva mai sumare ale lui Chiflet.

Ar fi foarte surprinzător ca la Reims să nu se fi păstrat, de timpuriu, câteva urme, autentice sau nu, ale actului celebru ce făcuse din poporul păgîn al francilor o națiune creștină. Ce putea fi mai conform cu obiceiurile timpului decît să li se arate pelerinilor flaconul din care Rémi scosese uleiul ce avea să servească la botezul lui Clovis și poate chiar câteva picături din același ulei? Or, știm printr-o mulțime de documente că obiectele sacre sau relicvele erau deseori păstrate atunci în niște receptacule făcute să semene cu un porumbel, atîrnate de obicei deasupra altarului. Pe de altă parte, pe reprezentările botezului lui Hristos ori chiar – deși mai rar – pe acelea ale botezurilor unor simpli credincioși, se vedea apărînd adesea deasupra celui botezat un porumbel, simbol al Sfîntului Duh². Minților populare le-a plăcut întotdeauna să caute în imaginile simbolice amintirea unor evenimente concrete: poate că nu le-ar fi trebuit mai mult decît o cutie de formă obișnuită, închizînd câteva amintiri de la Clovis și Rémi și, lîngă ele, un mozaic ori un sarcofagiu figurînd o scenă de botez, pentru ca să-și închipuie apariția păsării miraculoase. Probabil că Hincmar n-a avut decît să culeagă din folclorul de la Reims povestea acestei apariții. Ceea ce-i aparține lui, în mod cu totul incontestabil, este ideea – pusă în aplicare pentru prima dată în 869 – de a folosi balsamul lui Clovis pentru oncțiunea regilor. Prin această descoperire aproape genială, el determina o poveste banală să servească interesele metropolei al cărei pastor era, ale dinastiei față de care jurase credință, în sfîrșit, interesele Bisericii universale, a cărei dominație asupra șefilor temporali visa s-o asigure. Deținînd uleiul divin, arhiepiscopii

1. *De ampulla Remensi*, p. 70; cf. p. 68.

2. Articolele *Colombe* și *Colombe eucharistique* în Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*. Firește, nu se poate deduce nimic din faptul că în secolul al XIII-lea – neîndoielnic, încă de multă vreme – *Sainte Ampoule* era păstrată la Reims într-o cutie în formă de porumbel, fiindcă acea cutie ar fi putut fi concepută tîrziu sub acest aspect ca să amintească legenda: cf. Lacatte-Joltrois, *Recherches historiques sur la Sainte Ampoule*, Reims 1825, p. 18 și litografia din fruntea volumului; asupra formei cutiei, în vremea cînd s-a născut legenda, nu putem face decît presupuneri. Pe timpul lui Hincmar, mai era arătat la Reims cel puțin încă un obiect despre care se spunea că ar fi aparținut Sf. Rémi; era un potir, pe care se citea o inscripție în versuri; *Vita Remigii*, c. II, p. 262. Într-un interesant articol intitulat: *La baptême du Christ et la Sainte Ampoule* (*Bullet. Acad. royale archéologie de Belgique*, 1922), Dl. Marcel Laurent a atras atenția că, începînd din secolul al IX-lea, pe unele reprezentări ale botezului lui Hristos, apare o nouă imagine: porumbelul ține în cioc un flacon. Dl. Laurent crede că acest amănunt suplimentar, adăugat iconografiei tradiționale, își are originea în legenda din Reims despre *Sainte Ampoule*: printr-un fel de ricoșare, botezul lui Hristos ar fi fost conceput după modelul celui al lui Clovis. Ne-am putea gândi tot așa de bine și la un efect invers: flaconul, ca și porumbelul, ar fi fost sugerați închipuirii credincioșilor sau a clericilor de vederea unei opere de artă ce reprezenta botezul Mîntuitorului. Din nefericire, mărturia noastră cea mai veche privitoare la legendă și documentul iconografic cunoscut cel mai vechi, care așază un flacon în ciocul porumbelului ce zboară deasupra Iordanului – în speță, un obiect de fildeș sculptat din secolul al IX-lea – sînt aproape contemporane; în lipsa unor noi descoperiri, cheștiunea de a ști în care sens s-a produs influența va rămîne deci fără rezolvare.

din Reims deveneau consacrații-înnăscuți ai suveranilor lor. Singuri între toți principii de viță francă ce puteau primi onțiunea cu acest ulei venit din cer, regii Franței occidentale aveau să strălucească de aci înainte, într-un chip miraculos, mai presus de toți monarhii creștini. În sfârșit, riturile încoronării și miruirii, semn și garanție – după cum credea Hincmar – ale supunerii regalității față de sacerdoțiu, fiind introduse relativ recent în Galia, putuseră să pară pînă atunci lipsite de acel caracter eminentamente respectabil pe care nu-l dă unor gesturi pioase decît un trecut îndelungat: Hincmar le-a creat o tradiție.

După el, legenda s-a răspîndit rapid în literatură și s-a fixat în conștiințe. Destinele ei erau totuși strîns legate de soarta pretențiilor ridicate de arhiepiscopii din Reims. Aceștia nu și-au cucerit fără dificultate dreptul exclusiv de a mirui regii. Spre norocul lor, în momentul venirii definitive la tron a dinastiei capetiene, în 987, marele lor rival, arhiepiscopul din Sens, s-a situat printre opozanți. Această lovitură a soartei le-a hotărît triumful. Privilegiul celor din Reims, recunoscut solemn de papa Urban II în 1089, n-avea să fie încălcat decît de două ori pînă la sfîrșitul monarhiei: în 1110 de Ludovic al VI-lea și în 1594 de Henric al IV-lea; în ambele cazuri – în funcție de circumstanțe cu totul excepționale¹. Împreună cu ei, a învins și *Sainte Ampoule*.

Bineînțeles, în jurul temei primitive, imaginația unei epoci îndrăgostite de miracol a brodat noi fantezii. Încă din secolul al XIII-lea, se povestea că în flaconul adus odinioară de pombel nivelul lichidului nu se schimba niciodată², cu toate că la fiecare miruire trebuiau luate din el cîteva picături. Mai tîrziu, oamenii au ajuns să creadă dimpotrivă, că după ce se făcea miruirea, această uimitor flacon se golea brusc; ea se umplea din nou, fără s-o atingă cineva, imediat înaintea miruirii următoare³; sau au crezut că știu faptul că nivelul oscila neîncetat, urcînd ori coborînd după cum sănătatea principelui domnitor era bună sau rea⁴. Materialul din flacon era de o esență necunoscută, fără asemănare pe pămînt; conținutul ei răspîndea un parfum extrem de plăcut...⁵. Toate aceste trăsături miraculoase nu erau, în realitate,

1. Lista locurilor miruirii și a prelaților consacrați în R. Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte*, München și Berlin 1910, pp. 114-119 (751-1179), 180 (1223-1429) și 312 (1461-1775). Bula lui Urban II, Jaffé-Wattenbach, *Regesta*, nr. 5415 (25 dec. 1089). Încoronarea lui Ludovic al VI-lea: A. Luchaire, *Louis VI le Gros*, nr. 57; încoronarea lui Henric al IV-lea, v. mai jos pp. 238-239. De reținut că bula lui Urban II conferă arhiepiscopilor din Reims și dreptul exclusiv de a-i pune coroana regelui, atunci cînd vor fi de față la una din acele solemnități la care, conform obiceiurilor de atunci, acesta apărea cu coroana pe cap.
2. Legendă atestată pentru prima oară, pe cît se pare, de Philippe Mouskes, *Chronique* (*Collect. des chron. belges*), v. 24221 și urm. și de o notiță scrisă de o mînă din secolul al XIII-lea pe una din foile ms. de la Bibl. Nat. latin 13578 și publicată de Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits*, II, 1891, p. 272; ea se regăsește mai tîrziu la Froissart, II, § 173 și la Etienne de Conty, lat. 11730, fol. 31 v°, col. 1. Ne putem întreba dacă nu exista deja o aluzie la această credință la Nicolas de Bray, *Gesta Ludovici VIII, Hist. de France*, XVII, p. 313, unde v. 58 este cu siguranță alterat.
3. Robert Blondel, *Oratio historialis* (compusă în 1449), cap. XLIII, 110 în *Oeuvres*, ed. A. Héron (*Soc. de l'hist. de la Normandie*), I, p. 275; cf. traducerea franceză, *ibid.*, p. 461; B. Chassaneux (*Chasseneux*), *Catalogus gloriae mundi*, in-4°, Frankfurt 1586 (prima ed. din 1579), pars V, consideratio 30, p. 142.
4. Roué de Ceriziers, *Les heureux commencemens de la France chrétienne*, 1633, pp. 188-189; preotul de Ceriziers respinge de altfel această credință ca și pe precedentă.
5. Jean Golein, mai jos *Apendice IV*, pp. 331-332. În toate țările se arăta uleiului pentru miruire un respect amestecat cu spaimă, manifestări care ne amintesc întrucîtva de

decît nişte zvonuri populare. Legenda autentică nu se găsea acolo; ea consta în întregime în originea cerească a balsamului. Un poet din secolul al XIII-lea, Richier, autor al unei *Vieți a Sfîntului Rêmi*, a descris în termeni pitorești incomparabilul privilegiu al regilor Franței. „În toate celelalte regiuni”, zice el, regii trebuie „să-și cumpere oncțiunile de la prăvălie”; numai în Franța, unde uleiul pentru consacrările regale a fost trimis direct din cer, lucrurile stau altfel:

„... onques çoçons ne regratiers
N'i gaaingna denier a vendre
L'oncion”¹ •

Îi era rezervat secolului al XIV-lea să mai adauge o piatră sau două la edificiul legendar. Către mijlocul secolului, apar tradițiile cu privire la „inventia” florilor de crin². Trecuseră deja mulți ani de cînd crinii heraldici împodobeau blazonul regilor capetieni; încă de la Filip August, ei figurau pe sigiliul lor³. Se pare însă că multă vreme nu i-a venit nimănui ideea să le atribuie o origine supranaturală. Giraud de Cambrie, tocmai sub Filip August, în cartea sa *Despre instruirea principilor*, a lăudat gloria acestor „simple floricele”, *simplecibus tantum gladioli flosculis*, din fața cărora văzuse fugind leopardul și leul – embleme orgolioase ale Plantagenetilor și ale Welfilor: cu siguranță că n-ar fi neglijat să ne vorbească despre ei, dacă le-ar fi știut un trecut miraculos⁴. Aceași tăcere, cam un secol mai tîrziu, în

practicile clasate de etnografi sub numele de *tabu*: cf. Legg, *Coronation records*, p. XXXIX; însă mai ales în Franța caracterul miraculos al mirului i-a îndemnat pe doctori să analizeze cu subtilitate aceste prescripții: nu ajunge oare ca Jean Golein să pretindă că regele, întocmai ca un „Nazarian” din Biblie (cf. *Judecătorii*, XIII, S), nu trebuie să lase vreodată briciul să-i treacă peste cap, dacă l-a atins oncțiunea, și pentru același motiv, trebuie să poarte toată viața o „scufie” (mai jos, p. 334)?

1. *La Vie de Saint Rêmi, poème du XIII-e siècle, par Richier*, ed. W.N. Bolderston, in-12, Londra 1912 (ediția este net insuficientă), v. 8145 și urm. Sub Carol al V-lea, Jean Golein, care îl citise poate pe Richier – din a cărui lucrare două exemplare figurau în biblioteca regală (cf. Paul Meyer, *Notices et Extraits des Manuscrits*, XXV, 1, p. 117), – folosește expresii analoge: mai jos, *Appendice IV*, p. 332.

* „... nîcîcînd negustor sau coropcar
N-a cîștigat aci vreun ban vînzînd
Oncțiunea” [N.tr.].

2. Există asupra istoriei florilor de crin o întreagă literatură din Vechiul Regim; se cuvine să reținem, din punctul nostru de vedere, mai ales cele trei următoare lucrări sau memorii: J.J. Chiffletius, *Lilium francicum*, Anvers, in-4°, 1658; Sainte-Marthe, *Traité historique des armes de France*, in-12, 1683 (pasajul relativ la crini îl reproduce pe Leber, *Collect. des meilleures dissertations*, XIII, pp. 198 și urm.); de Foncemagne, *De l'origine des armoiries en général, et en particulier celles de nos rois; Mém. Acad. Inscriptions*, XX, și Leber, XIII, pp. 169 și urm. Ca lucrări moderne, notele lui P. Meyer la ediția sa din *Débat des bérants d'armes de France et d'Angleterre (Soc. anc. Textes)*, 1877, la § 34 al dezbaterii franceze și la § 30 al replicii engleze – și mai cu seamă Max Prinnet, *Les variations du nombre des fleurs de lis dans les armes de France; Bullet. monumental*, LXXV (1911), p. 482 și urm. Broșura lui J. van Malderghem, *Les fleurs de lis de l'ancienne monarchie française* 1894 (extr. din *Annales de la soc. d'Archéologie de Bruxelles*, VIII) nu studiază legenda care ne interesează aici. Memoriul lui Renaud, *Origine des fleurs de lis dans les armoiries royales de France; Annales de la Soc. histor. et archéolog. de Château-Thierry* 1890, p.145, este dintre cele pe care nu trebuie să le cităm decît pentru a-i sfătui pe erudiți să nu se mai obosească să le citească.
3. L. Delisle, *Catalogue des actes de Philippe-Auguste*. Introdere, p. LXXXIX.
4. *De principis instructione*, Dist. III, cap. XXX, ed. din *Rolls Series*, VIII, pp. 320-321. Despre leul Welfilor și al lui Otto al IV-lea – învinsul de la Bouvines – în special,

doă poeme în limba franceză, ambele consacrate cîntării emblemelor regale: *Coroana celor trei flori de crin* de Philippe de Vitry, compus cu puțin înainte de 1335, și *Cuvînt despre floarea de crin*, ce pare că trebuie datat în jurul anului 1338¹. Puțin după aceea însă, noua legendă apare în plină lumină.

Ea pare să-și fi găsit prima expresie literară într-un scurt poem latin, în versuri rimate în chip grosier, scris la o dată greu de precizat, probabil în jurul anului 1350, de către un călugăr din abația de la Joyenval, din diocesa Chartres. Joyenval era o mănăstire din ordinul de la Prémontré, întemeiată în 1221 de unul dintre cele mai importante personaje de la curtea Franței, ofițerul de la camera regală, Barthélemy de Roye. Ea se înălța la poalele dealurilor pe care le încoronează pădurea de la Marly, pe pantele unei văiugi, lîngă un izvor; nu departe, spre nord, se afla confluența dintre Sena și Oise, cu satul Conflans Sainte-Honorine și, pe o colină, un turn numit Montjoie – nume comun, aplicat, se pare, tuturor clădirilor sau grămezilor de pietre, situate pe o înălțime, ce puteau servi drept repere călătorilor. În acest mic canton din Ile-de-France își plasează autorul nostru narațiunea sa naivă. În vremurile păgîne, zice el în esență, trăiau în Franța doi mari regi: unul, numit Conflat, își avea reședința în castelul de la Conflans; celălalt, Clovis, la Montjoie. Cu toate că amîndoi erau adoratori ai lui Jupiter și Mercur, ei se războiau neîncetat; Clovis era mai puțin puternic. El se căsătorise cu o creștină, Clotilda, care a încercat vreme îndelungată, în zadar, să-l convertească. Într-o zi, Conflat îi trimise o provocare la duel; sigur că urma să fie învins, Clovis nu vru totuși să refuze lupta. La momentul convenit, și-a cerut armele; dar, spre marea lui mirare, cînd scutierul i le dădu, constată că în locul blazonului său obișnuit – niște semilune – ele prezentau trei flori de crin aurii pe un fond de azur. Le-a respins și a cerut altele; însă și acestea i-au înfățișat, la rîndul lor, aceleași embleme; împlinirea s-a repetat de patru ori la rînd, pînă ce, sătul, s-a hotărît să îmbrace o armură pe care o împodobeau misterioasele flori. Ce se întîmplase? În valea de la Joyenval, lîngă izvor, trăia în acea vreme un călugăr evlavios, pe care regina Clotilda îl vizita deseori; fusese la dînsul cu puțin înainte de ziua bătăliei și se rugaseră împreună. Atunci i-a apărut sfîntului un înger; avea în mînă un scut azuriu, ornat cu flori de crin aurii. „Emblema aceasta”, a spus mesagerul ceresc – ori cam așa ceva – „purtată de Clovis, îi va aduce victoria”. Revenită acasă, regina, profitînd de o absență a soțului, a pus să fie șterse de pe echipamentul lui semilunele blestемate și le-a înlocuit cu niște crini, după modelul scutului miraculos. Se știe cum l-a surprins pe Clovis acest vicleșug conjugal. Inutil să mai adăugăm că, împotriva tuturor așteptărilor, el a fost învingător chiar la Montjoie – de unde și strigătul de război *Montjoie Saint Denis*² – și că, lămurit în cele din urmă de soția lui, s-a creștinat și a devenit un monarh foarte puternic...³. Cum se vede, istorioara

Erich Gritzner, *Symbole und Wappen des alten deutschen Reiches* (Leipziger Studien aus dem Gebiete der Geschichte, VIII, 3), p. 49.

1. *Le chapel*: ed. Piaget, *Romania*, XXVII (1898); *Dict* este încă inedit; am consultat ms. de la Bibl. Nat. latin 4120, fol. 148; cf. Prinnet, loc. cit., p. 482.
2. Bineînțeles că celebrul strigăt războinic este cu mult anterior secolului al XIV-lea; el este atestat pentru prima dată, sub forma Montjoie (*Meum Gaudium*) de Orderic Vital, în anul 1119: XII, 12; ed. Le Prévost (*Soc. de l'hist. de France*), IV, p. 341. De altfel, originea sa rămîne misterioasă.
3. Bibl. Nat. ms. latin 14663, fol. 35-36 v°. Manuscrisul este o culegere de texte istorice diverse, scrise de mîini diferite, compilat către mijlocul secolului al XIV-lea, fără îndoială, la Saint Victor (fol. 13 și 14); extrase din Prefața pusă de Raoul de Presle

aceasta este de o suprinzătoare puerilitate; sărăcia fondului nu e egalată decât de stîngăcia stilului. De unde venea? Erau trăsăturile ei esențiale formate deja înainte ca Joyenval să și-o fi însușit? Iar contribuția călugărilor premontrezi la geneza legendei a fost doar aceea de a-i localiza episoadele esențiale în jurul casei lor? Ori, dimpotrivă, poate că s-a născut cu adevărat în mărunta comunitate, nu departe de Montjoie, mai întîi sub forma unor povestiri spuse pelerinilor? Nu se știe. Nu e mai puțin adevărat că și-a luat un rapid avînt prin lume.

Cinstea de a o fi propagat îi revine mai ales anturajului lui Carol al V-lea, aflat permanent la pînda a tot ce putea consolida prestigiul supranatural al regalității. Expunerea pe care i-o face Raoul de Presles în prefața la *Cetatea lui Dumnezeu* este inspirată vizibil din tradiția de la Joyenval¹. Călugărul din văiușă părea pe punctul de a deveni unul din nașii monarhiei. Un timp, el a avut totuși un rival de temut în persoana sfîntului Denis. Mai degrabă decât un obscur anahoret, acest mare sfînt li s-a părut într-adevăr anumitor spirite demn de a fi primit revelația blazonului regal. După toate probabilitățile, această nouă formă a anecdotei s-a născut chiar în mănăstirea de la Saint-Denis. Ceea ce dovedește cu adevărat că nu trebuie să vedem în ea decât o formă secundară, o transpunere a temei originale, este faptul că și ea plasează unul din episoadele fundamentale ale legendei – în speță, apariția îngerului – „în castelul de la Montjoie, la șase leghe de Paris”, adică tocmai în turnul din apropiere de Joyenval; o narațiune care s-ar fi format pe de-a-ntregul la Saint-Denis ar fi avut drept cadru topografic abația sau împrejurimile ei imediate. Printre intimii „librăriei” lui Carol al V-lea sau apologeții regalității din generația următoare, Jean Golein, Etienne de Conty și autorul unui foarte scurt poem latin spre lauda crinilor (atribuit de obicei lui Gerson) țin partea sfîntului Denis. Jean Corbechon, traducător și adaptor al celebrei cărți a lui Barthélemy Englezul despre *Proprietățile lucrurilor*, precum și autorul *Visului din Livadă* rămîn neutri. Pînă la urmă, sihastrul avea să învingă. El avusese întotdeauna partizanii lui. Posedăm încă exemplarul din *Tratatul despre încoronare și miruire* de Jean Golein, oferit lui Carol al V-lea; sînt pe el cîteva note marginale, datorate unui cititor contemporan, unde, dacă vrem – cu condiția să nu luăm o ipoteză seducătoare drept certitudine – ne-ar putea plăcea să-l recunoaștem pe regele însuși dictînd unui secretar; în dreptul pasajului în care Golein atribuia

la *De civitate Dei* se învecinează cu poemul nostru (fol. 38 și v°). Faptul că poemul a fost redactat la Joyenval rezultă din numeroase pasaje ale textului însuși, cu deosebire din începutul catrenului final: „Zelator tocuis boni fundavit Bartholomeus – locum quo sumus coloni...”. Despre Montjoie de lingă Conflans, v. abatele Lebeuf, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, ed. F. Bournon, II, 1883, p. 87. Despre Montjoie în general, mai ales Ad. Baudoin, *Montjoie Saint-Denis; Mém. Acad. Sciences Toulouse*, seria a 7-a, V, pp. 157 și urm. Cineva ar putea fi tentat să explice localizarea legendei crinilor la Joyenval printr-o rațiune iconografică: interpretarea dată emblemei abației care – poate printr-o concesiune regală – purta florile de crin. Pentru a da oarecare verosimilitate acestei ipoteze, ar trebui să se dovedească faptul că emblema era astfel încă dinaintea momentului în care apar primele noastre mărturii despre legendă. Ceea ce pare cu neputință, în starea actuală a cunoștințelor noastre. Florile de crin se găsesc pe un contra-sigiliu abațial, în 1364; dar ele lipseau pe sigiliul comunității în 1245 (Douët d'Arcq, *Collection de Sceaux*, III, nr. 8776 și 8250).

1. Ed. din 1531, fol. a III; regele adversar al lui Clovis se numește Caudat (aluzie la legenda populară care le atribuia englezilor o coadă: *caudati Anglici?*); cf. Guillebert de Metz, ed. Leroux de Lincy, p. 149.

Sfintului Denis miracolul florilor de crin, adnotatorul, oricine va fi fost el, și-a exprimat preferințele pentru tradiția de la Joyenval. Tocmai aceasta s-a impus definitiv, începînd din secolul al XV-lea¹.

Cu o retușare, totuși. Versiunea primitivă, confundînd, după un vechi obicei medieval, islamismul cu păgînismul, îi dădea ca blazon lui Clovis, înainte de convertire, niște semilune. În *Songe du Verger*, se introduce o variantă care avea să triumfe: pe scutul francez, cei trei crini au fost precedați de trei broaște rîioase. De ce tocmai niște broaște? Trebuie să ne închipuim și în acest caz că avem de-a face cu o confuzie iconografică – cum propunea, în secolul al XVII-lea, prezidentul Fauchet – adică faptul că pe niște vechi armoarii, florile de crin, desenate grosolan, ar fi fost luate drept imaginea simplificată „a acestui respingător animal”? Ipoteza, pe care autorul nostru o sprijină cu o mică schemă grafică este, fără îndoială, mai curînd ingenioasă decît convingătoare. În mod cert, povestea broaștelor rîioase, răspîndită mai întîi de unii scriitori ce lucrau pentru gloria monarhiei franceze, a furnizat, în cele din urmă, dușmanilor dinastiei, tema unor glume facile. „Flamanzii și cei din Țările de Jos”, zice Fauchet, „din dispreț și din această cauză ne numesc *Crapaux Franchos*”².

În fond, aceste luări în derîdere n-aveau nici o importanță. Legenda florilor de crin, constituită în forma ei definitivă către 1400, devenise una din piesele de preț ale ciclului monarhic. În 1429, în ziua de Crăciun, la Windsor, în fața micului rege Henric al VI-lea, care purta atît coroana Franței cît și a Angliei, poetul Lydgate pune această legendă în scenă o dată cu povestea despre *Sainte Ampoule*: asocierea rămîne de aci înainte clasică³. Artiștii au împrumutat motivul de la scriitorii politici; o miniatură din *Cartea de rugăciuni* executată pentru ducele de Bedford⁴ și niște tapiserii flamande din secolul al XV-lea⁵

1. Jean Golein, mai jos *Apendice IV*, p. 333 (dar cf. nota 4); Et. de Conty, latin 11730, fol. 31 v°, col 2 (povestire deosebit de dezvoltată, în care este menționată apariția îngerului la S. Denis: „in castro quod gallice vocatur Montjoie, quod castrum distat a civitate Parisiensi per sex leuces vel circiter”); Gerson (?) *Carmen optativum ut Lilia crescant, Opera*, ed. din 1606, Pars II, col. 768; Jean Corbechon, traducere a lui Barthélemy englezul, *Le propriétaire des choses*, ed. din Lyon, folio, către 1485 (Biblioth. de la Sorbonne) cartea XVII, cap. CX; pasajul vizat este, bineînțeles, un aداء la textul lui Barthélemy; cf. Ch. V. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*, in-12, 1911, p. 122, n. 3 (în notița Dlui Langlois despre Barthélemy englezul, se va găsi bibliografia relativă la J. Corbechon); *Songe du Verger*, I, c. LXXXVI, cf. a XXXVI (Brunet, *Traitez*, pp. 82 și 31); text latin, I, c. CLXXIII (Goldast, I, p. 129). Despre adnotările manuscrisului lui Jean Golein, care, după toate probabilitățile, nu sînt făcute de mîna lui Carol al V-lea, ci ar putea să fi fost dictate de el unui scrib oarecare, v. mai jos, p. 331.
2. Claude Fauchet, *Origines des chevaliers, armoiries et bœraux*, cartea I, cap. II: *Oeuvres*, in-4°, 1610, p. 513 r° și v°. Ipoteza iconografică a fost reluată de Sainte-Marthe, v. Leber, loc. cit., p. 200.
3. Rudolf Brotanek, *Die englischen Maskenspiele; Wiener Beiträge zur englischen Philologie*, XV (1902), p. 317 și urm.; cf. p. 12 (pustnicul de la Joyenval; broaștele rîioase).
4. Brit. Mus. Add. mss. 18850; cf. George F. Warner, *Illuminated manuscripts in the British Museum*, Seria a 3-a, 1903.
5. O tapiserie figurînd povestea florilor de crin este menționată de Jean de Haynin în descrierea serbărilor căsătoriei lui Carol Temerarul cu Margareta de York: *Les Mémoires de Messire Jean, seigneur de Haynin*, ed. R. Chalon (Soc. bibliophiles belges), I, Mons 1842, p. 108. Chiflet, *Lilium francicum*, p. 32, a reproduș prin gravură un fragment dintr-o altă tapiserie (aflată pe vremea sa la Palatul din Bruxelles) unde îl vedem pe Clovis – presupus că pleacă la război împotriva alamanilor – urmat de steagul cu cele trei broaște rîioase; desenul în penițe după care a fost

i-au reprezentat episoadele principale. Lucrări didactice, poeme, imagini – totul spunea poporului miraculoasa origine a blazonului regilor săi¹.

După blazon, drapelul. Cel mai faimos dintre steagurile regale era flamura, „flama” de „mătase roșie”, pe care Capețienii se duceau s-o ia de la Saint-Denis, la fiecare intrare în campanie². Trecutul său n-avea nimic misterios; stindard al abației de la Saint-Denis, ea se transformase într-un chip foarte firesc în stindard regal după ce, sub Filip I, regii – dobândind comitatul Vexin – deveniseră în același timp vasalii, reprezentanții în justiție și purtătorii steagului de luptă al Sfintului³. Dar cum s-ar fi putut mulțumi lumea cu o istorie atât de modestă pentru un obiect atât de emoționant, mai cu seamă când cel de al doilea dintre drapelele regale, stindardul acoperit cu flori de crin, care apărea, în secolul al XIV-lea, alături de el la încoronare și miruire, amintea tuturor privirilor miracolul crinilor? Foarte de timpuriu le-a plăcut oamenilor să atribuie originea flamura marilor principii de altă dată: lui Dagobert, întemeietorul abației de la Saint-Denis⁴ și, mai ales, lui Carol cel Mare. Deja autorul *Cîntecului lui Roland* o confundă cu acel *vexillum* roman pe care papa Leon III îl oferise lui Carol, după cum povesteau cronicile și după cum arăta la Roma, în palatul Latran, un celebru mozaic, cu siguranță bine cunoscut de pelerini⁵. Pînă aici însă, nimic

gravată planșa este păstrat la Anvers, la Muzeul Plantin, nr. 56; este datorat lui J. van Werden. Cf. și mai jos la *Adaosuri și Rectificări*.

1. În mod excepțional, originea florilor de crin a fost atribuită lui Carol cel Mare, căruia i le-ar fi adus un înger coborît din cer. Legenda este relatată astfel de scriitorul englez Nicolas Upton, care luase parte la asediul orașului Orléans în 1428: *De studio militari*, lib. III, in-4°, Londra 1654, p. 109; cf. și *Magistri Johannis de Bado Aureo tractatus de armis*, editat concomitent cu Upton și sub aceeași copertă de E. Bissaeus, care îl consideră scris tot de Upton, sub pseudonim. Această formă de tradiție nu pare să fi avut mare succes. Upton pare să trimită la Froissart, unde nu vîd nimic asemănător.
2. Despre flamură nu există deocamdată nimic mai bun decît disertația lui du Cange, *De la bannière de Saint Denis et de l'oriflamme*; *Glossarium*, ed. Henschel, VII, pp. 71 și urm. Literatura modernă este, în genere, mai degrabă abundentă decît cu adevărat utilă; a se vedea totuși Gustave Desjardins, *Recherches sur les drapeaux français*, 1874, pp. 1-13 și 126-129. Bineînțeles, eu nu mă ocup aici decît de istoria legendară a flamura.
3. Diploma lui Ludovic al VI-lea pentru S. Denis (1124): J. Tardif, *Monuments historiques*, nr. 391 (Luchaire, *Louis VI*, nr. 348); Suger, *Vie de Louis le Gros*, ed. A. Molinier (*Collect. de textes pour servir à l'étude... de l'histoire*), c. XXVI, p. 102. Privitor la folosirea stindardelor aflate în posesia bisericii, v. un text curios, *Miracles de Saint Benoit*, V, 2, ed. E. de Certain (*Soc. de l'hist. de France*) p. 193 (în legătură cu milițiile de pace din provincia Berry).
4. Este părerea expusă de Guillaume Guiart, *Branche des royaux lignages*, în Buchon, *Collection des chroniques*, VII, v. 1151 și urm. (anul 1190). Este de remarcat că, după Guiart, regii Franței nu trebuie să ridice flamura decît cînd e vorba să combată „turci sau păgîni” ori niște „vicleni creștini condamnați”; în celelalte războaie, ei pot folosi un stindard făcut după asemănarea flamura, dar care nu e „oriflana” autentică (v. 1180 și urm.). Existau, într-adevăr, la St.-Denis, pe timpul lui Raoul de Presles (prefața la *De civitate Dei*, ed. din 1531, fol. a II), două stindarde asemănătoare „dintre care unul era numit stindardul lui Carol cel Mare... Și acela este cel ce e numit corect «oriflana»”. Cf. și J. Golein, mai jos, p. 335, potrivit căruia regii ar pune să se facă pentru fiecare campanie o nouă pseudoflamură. Cuvintele „cendal rouge” [= „mătase roșie”; N.tr.] le împrumut de la Guiart.
5. V. 3093 și urm.; cf. comentariul lui J. Bédier, *Légendes épiques*, II, 1908, pp. 229 și urm. Despre mozaic, Ph. Lauer, *Le palais du Latran*, gr. in-4°, 1911 (teză de Litere la Paris), pp. 105 și urm. Despre „oriflana” considerată în mod obișnuit ca *signum regis Karolis*, ca *vexillum Karoli Magni*, cf. Gervais de Canterbury, *Chronica (Rolls*

supranatural. Scriitorii aflați în solda lui Carol al V-lea și-au luat sarcina să facă loc și acestui element. La Raoul de Presles și la Jean Golein, povestirea este aceeași: împăratul din Constantinopole vede în vis un cavaler stînd în picioare lângă patul său și ținînd în mînă o lance din care ies flăcări; apoi un înger îl înștiințează că tocmai acest cavaler și nu altul îi va elibera statele de mauri; în sfîrșit, împăratul grec recunoaște pe Carol cel Mare în salvatorul său: lancea înflăcărată va fi „oriflamma”¹. Această formă a tradiției n-a izbutit de altminteri să se impună. Uleiul pentru miruire, armoriile regale îi fuseseră trimise de sus lui Clovis; printr-o firească asociație de idei, oamenii au fost determinați să-i atribuie revelația flămurii tot lui Clovis. Aceasta era, la sfîrșitul secolului al XV-lea, se pare, credința cea mai răspîdită².

Sainte Ampoule, florile de crin aduse din Cer, flamura și ea cerească la origini; să le mai adăugăm și darul de vindecare: vom avea astfel minunatul fascicul pe care apologetii regalității capețiene aveau să-l ofere de aci înainte, fără încetare, admirației Europei. Așa au procedat, de exemplu, ambasadorii lui Carol al VII-lea adresîndu-se papei Pius II, la 30 noiembrie 1459³. Încă de pe vremea cînd legenda despre *Sainte Ampoule* constituia ea singură întregul ciclu monarhic, dinastia franceză obținea prin ea o mare strălucire. La începutul secolului al XIII-lea, într-un document semioficial – un *ordo* al încoronării – regele Franței se lăuda că „este singurul dintre toți regii pămîntului care strălucește prin gloriosul privilegiu de a primi oncțiunea cu

Series), I, p. 309, a. 1184; Richer de Senones, *Gesta Senoniensis eccl.*, III, c. 15, *Monum. Germ.*, SS., XXV, p. 295.

1. Raoul de Presles, prefață la traducerea textului *De civitate Dei*, ed. din 1531, fol. a III v°; cf. Guillebert de Metz, ed. Leroux de Lincy, pp. 149-150. Lancelot, *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Raoul de Presles; Mémoires Acad. Inscriptions*, XIII (1740), p. 627, citează un *Discours sur l'Oriflamme* al lui Raoul, pe care nu-l cunosc; el atribuie și aici originea flămurii lui Carol cel Mare, căruia i-ar fi înmînat-o, se pare, Sf. Denis (loc. cit., p. 629); Jean Golein, mai jos, *Apendice IV*, p. 334. Formarea legendei „oriflamei” coincide cu introducerea în ceremonialul încoronării și miruirii a binecuvîntării acestui stindard; respectivul text liturgic apare pentru prima dată, se pare, într-un Pontifical din Sens, Martene, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, in 4°, Rouen 1702, III, p. 221, apoi în *Coronation book of Charles V of France*, ed. Dewick, p. 50; în Brit. Mus. Add. ms. 32097, contemporan de asemenea cu Carol al V-lea (citată de Ul. Chevalier, *Bibl. liturgique*, VII, p. XXXII, n. 2); la Jean Golein, mai jos, p. 334; cf. miniatura reprodusă de Montfaucon, *Monuments de la monarchie française*, III, pl. III, cele din *Coronation Book*, pl. 38 și din ms. francez 437 de la Bibl. Nat., cuprinzînd opera lui Jean Golein (a se vedea mai jos, p. 334, n. 2).
2. A se vedea, de exemplu, tratatul despre *Droiz de la Couronne*, compus în 1459 sau 1460, care va fi citat mai jos, p. 165, n. 3; *Débat des bérars d'armes de France et d'Angleterre*, scris între 1453 și 1461: ed. L. Pannier și P. Meyer (*Soc. des. anc. textes*), 1877, § 34, p. 12. Se pare într-adevăr că aceeași teorie se reflectă și în cuvintele destul de imprecise ale ambasadorilor lui Carol al VII-lea pe lângă Pius II; mai jos, p. 165, n. 3. V. de asemenea mai tîrziu, R. Gaguin, *Rerum gallicarum Annales*, lib. I, cap. 3, ed. din 1527, Frankfurt, p. 8. Invenția florilor de crin a fost atribuită uneori lui Carol cel Mare printr-o confuzie analogă, dar de sens invers: v. mai sus, p. 164, n. 1.
3. D'Archery, *Spicilegium*, fol. 1723, III, p. 821, col. 2; cf. pentru florile de crin discursul trimișilor lui Ludovic al XI-lea la papă, în 1478, în De Maulde, *La diplomatie au temps de Machiavel*, p. 60, n. 2. „Stema florilor de crin cu «oriflamma» și cu *Sainte Ampoule*”, toate trei trimise de Dumnezeu lui Clovis, sînt menționate de asemenea de micul tratat despre *Droiz de la Couronne de France* (compus în 1459 sau 1460), care, deși este o traducere, prezintă deseori diferențe sensibile față de original: *Oratio historialis* de Robert Blondel; textul latin este mai puțin clar: „celestia regmi insignia et ampulam” (*Oeuvres de Robert Blondel*, ed. A. Héron, pp. 402 și 232).

un ulei trimis din cer"¹. Cîțiva ani mai târziu, un cronicar englez, Mathieu Paris, nu ezita să recunoască un fel de supremație suveranilor francezi, întemeiată pe sursa divină a puterii lor². Asemenea vorbe auzite pînă și din gura supușilor lor nu puteau să nu aștepte gelozia Plantagenetilor, rivali pe toate planurile ai Capetienilor. La rîndul lor, vor căuta și ei un balsam miraculos. Istoria acestei tentative, lăsată oarecum la o parte, pînă azi, de istorici, merită să fie expusă cu oarecare precizie.

Primul episod are loc sub Eduard al II-lea. În 1318, un dominican, fratele Nicolas de Stratton, însărcinat de acest principe cu o misiune secretă, s-a dus la Avignon, la papa Ioan XXII, și i-a spus suveranului pontif o poveste destul de lungă, a cărei substanță e următoarea³.

Să ne întoarcem cu gîndul la vremea cînd Henric al II-lea Plantagenetul domnea peste Anglia. Thomas Becket, exilat, se află în Franța. El are o viziune. Îi apare Maica Domnului. Ea îi prezice moartea apropiată și îi comunică planurile lui Dumnezeu: cel de al cincilea rege care va domni peste Anglia, după Henric al II-lea, va fi un „om integru, un apărător al Bisericii”; după cum ne puteam aștepta, o simplă operație aritmetică dovedește că cel avut în vedere este Eduard al II-lea. Ținîndu-se cont, fără îndoială, de meritele sale, principele va trebui să fie uns cu un ulei deosebit de sfînt, a cărui virtute particulară îi va da puterea „să recucerească Pămîntul Sfînt de la neamurile păgîne”; era o profeție ori, dacă vrei, o promisiune sub formă patetică, de la care curtea engleză aștepta neîndoielnic un efect cu totul fericit asupra unui papă pe care îl știa preocupat în acel moment de proiecte de cruciadă. Regii urmași ai viteazului monarh vor fi unși după el cu același lichid prețios. După care, Sfînta Fecioară îi întinde sfîntului arhiepiscop un flacon ce conține, bineînțeles, uleiul predestinat. Ceea ce ar fi prea lung de povestit în amănunt ar fi modul în care flaconul a trecut din mîinile lui Thomas Becket într-ale unui călugăr de la Saint-Cyprien din Poitiers, cum a fost ascunsă în acel oraș, sub o piatră, în biserica Saint-Georges, cum a scăpat cupidității „marelui prinț al păgînilor” ajungînd, în cele din urmă, la ducele Ioan al II-lea de Brabant, soțul unei surori a lui Eduard al II-lea. Dacă e să-l credem pe ambasadorul englez, Ioan al II-lea, ducîndu-se la Londra pentru încoronarea cumnatului său, ar fi adus cu el uleiul miraculos și l-ar fi sfătuit insistent pe noul rege să pună să fie uns cu acel ulei; dînd curs părerii celor din jurul său, Eduard al II-lea a refuzat, nevrînd să schimbe obiceiurile. Iată însă că numeroase nenorociri s-au

1. *Ordo* al încoronării, zis al lui Ludovic al VIII-lea; ed. H. Schreuer, *Ueber altfranzösische Krönungsordnungen*, p. 39: „Regem qui Solus inter universos Reges terrae hoc glorioso praefulget Privilegio, ut oleo coelitus misso singulariter inungatur”.
2. *Chron. majora*, ed. Luard (*Rolls Series*), V, p. 480, a. 1254: „Dominus rex Francorum, qui terrestrium rex regum est, tum propter ejus caelestem inunctionem, tum propter sui potestatem et militiae eminentiam”; *ibid.*, p. 606 (1257): „Archiepiscopus Remensis qui regem Francorum caelesti consecrat crismate, quapropter rex Francorum regum censetur dignissimus”. S-a văzut mai sus că și Tolomeo din Lucca laudă onțiunea regală franceză.
3. Ceea ce urmează e relatat după bula lui Ioan XXII, Avignon, 4 iunie 1318, al cărei text cel mai complet a fost dat de L.G. Wickham Legg, *English Coronation Records*, nr. X. Dl Legg greșește însă cînd o crede inedită; ea se găsește deja – în mare parte – în Baronius-Raynaldus, *Annales*, Joann. XXII, anul 4, nr. 20. Dominicanul trimis de regele Angliei este desemnat simplu în bulă ca „fratris N., ordinis predicatorum nostris penitentarii”; evident, el trebuie identificat cu Nicolas de Stratton, fost provincial din Anglia și, de la 22 februarie 1313, duhovnic al diocesei de Winchester; cf. C.F.R. Palmer, *Fasti ordinis fratrum praedicatorum; Archaeological Journal*, XXXV (1878), p. 147.

abătut asupra regatului său. Nu veneau ele oare din cauză că a fost disprețuit uleiul dat cândva de Sfînta Fecioară sfîntului Thomas? Nu vor înceta oare dacă se va recurge la acel ulei? Idee cu atît mai naturală, cu cît virtuțile sale miraculoase au fost verificate de curînd; cu ajutorul lui, contesa de Luxemburg – viitoare împărăteasă – a fost vindecată de o rană gravă. E vorba deci, în definitiv, să se reia ceremoניה oncțiunii folosind, de astă dată, lichidul prescris de profeție. Dar importanța acordată unui ulei special, în detrimentul celui consacrat conform prescripțiilor obișnuite ale Bisericii și care fusese folosit în 1307, nu era viciată de superstiție? Și, mai ales, avem dreptul să luăm de la început un rit atît de grav? N-ar fi un păcat? Existau precedente, fără îndoială, cel puțin există unul: Carol cel Mare, ne asigură fratele Nicolas, fusese uns pentru a doua oară de arhiepiscopul Turpin cu un ulei provenit de la sfîntul Leon cel Mare; faptul acesta, în general necunoscut, fiindcă actul fusese secret, era consemnat pe două foițe de aramă păstrate la Aix-la-Chapelle. Cu toată autoritatea acestor tradiții – pentru care nu exista alt chezaș decît fratele Nicolas sau stăpînul său – conștiința lui Eduard al II-lea nu părea liniștită; mai mult, el ținea să obțină pentru planurile sale aprobarea declarată a șefului spiritual al creștinătății. De unde și misiunea dominicanului, însărcinat să ceară asentimentul papei pentru reînnoirea oncțiunii, iar după întoarcerea în Anglia a acestui prim delegat, trimiterea unei a doua misiuni, condusă de episcopul de Hereford, care aducea un supliment de informații cerute de suveranul pontif, menite să-i grăbească răspunsul.

În cele din urmă răspunsul a fost dat. Posedăm încă textul său. De sub ambiguitatea prudentă a formei, răzbate un scepticism ușor de descoperit. Credea oare cu adevărat Eduard al II-lea fabula stîngace expusă de Nicolas de Stratton papei? Cine o va putea ști vreodată? Cu siguranță că nu toți consilierii săi erau atît de naivi. În orice caz, Ioan XXII nu s-a lăsat păcălit. De altminteri, ferindu-se să accepte în chip expres ca demnă de crezare o poveste atît de suspectă, el n-a considerat că trebuie s-o respingă pe față. S-a mărginit să evite cu grijă să se pronunțe asupra autenticității ei; în plus, a folosit prilejul oferit de întrebarea regelui Angliei ca să afirme teoria oficială a Bisericii asupra oncțiunii care, „nelăsînd nici o urmă pe suflet”, se poate repeta fără sacrilegiu. În ce privește acordarea unui sfat precis, care să aprobe sau nu proiectul lui Eduard al II-lea – la așa ceva în mod categoric n-a vrut să consimtă. De asemenea, ținînd să nu compromită în nici un fel papalitatea în această afacere, el n-a fost cu nici un chip de acord (cu toată rugămintea suveranului) să-l desemneze personal pe prelatul însărcinat să procedeze la reluarea ritului. N-a dat decît un singur aviz ori, mai bine spus, un singur ordin: de teama scandalului, zicea el, dacă regele se hotăra s-o reînnoiască, oncțiunea nu va putea fi dată, în acest caz, decît în secret. El încheia, în sfîrșit, cu cîteva recomandări morale, pe acel ton de preceptor ce instruiește un elev, ton pe care autoritarul pontif îl adopta cu plăcere față de principii temporali și îndeosebi față de tristul suveran al Angliei. A acceptat Eduard al II-lea să fie uns astfel pe ascuns? Nu știm. În orice caz, probabil că a fost foarte decepționat de răspunsul lui Ioan XXII; cu siguranță că visase să impresioneze imaginația poporului său printr-o ceremonie publică, pe care ar fi întărit-o prezența unui emisar papal¹.

1. M. Kern, *Gottesgnadentum*, p. 118, n. 214, scrie în legătură cu bula lui Ioan XXII: „Es wurde also nicht an eine Einwirkung auf die öffentliche Meinung, sondern an eine ganz reale Zaubervirkung des Oels durch physischen Influx gedacht”. Admit că Eduard al II-lea ar fi crezut în posibilitatea unei acțiuni („magice”) de acest fel;

Aluzia făcută de fratele Nicolas la „nenorocirile ce s-au abătut asupra regatului” – adică dificultățile întâlnite chiar de la începutul domniei de un principe stîngaci, devenit rapid nepopular – ne dă cheia planului urmărit de nefericitul rege: să-și întărească prestigiul ce se clătina printr-un apel la miracol. Oare nu pentru aceeași rațiune (după toate probabilitățile) s-a preocupat să facă – cam în același timp ori poate ceva mai târziu – din consacrarea acelor *cramp-rings* o ceremonie cu adevărat regală? Refuzul lui Ioan XXII nu i-a mai îngăduit să-și realizeze speranțele printr-o nouă miruire¹.

Ce s-a întîmplat mai apoi cu miraculosul flacon? Timp de aproape un secol nu mai auzim vorbindu-se despre ea. Trebuie să credem că a fost pur și simplu rătăcită prin sipelele Turnului, așa cum s-a povestit mai târziu? Fapt cert, i-a fost dat unui uzurpator, lui Henric al IV-lea de Lancaster, să reușească acolo unde Eduard al II-lea dăduse greș: la 13 octombrie 1399, la încoronarea sa, Henric a pus să fie uns cu uleiul lui Thomas Becket, aruncînd astfel peste lipsa lui de legitimitate vâlul unei consacrări în care miracolul își avea partea sa. Cu acest prilej, s-a răspîndit o versiune ușor retușată a primei legende. Ducele de Lancaster – propriul tată al lui Henric al IV-lea – aflîndu-se în campanie în Poitou, descoperise, în vremea lui Eduard al III-lea, recipientul închis într-un receptacul în formă de vultur. A dat-o fratelui său, Prințul Negru, pentru miruirea sa; însă prințul a murit înainte de a ajunge rege, iar relicva se pierduse. Richard al II-lea n-o regăsise decît la mult timp după venirea sa la tron și, neputînd obține o nouă oncțiune din partea clerului său, a trebuit să se mulțumească să se servească de vulturul de aur ca de un talisman, purtîndu-l mereu asupra sa pînă în ziua în care rivalul său, Henric de Lancaster, l-a răpit. Povestea aceasta prezintă o încălceală de minciuni sigure și de adevăruri probabile pe care critica istorică trebuie să se recunoască incapabilă să le descurce. Esențialul era, de altfel, profeția; a fost strecurată în ea o discretă aluzie patriotică (primul rege uns cu balsamul sfînt trebuia să recucerească Normandia și Acvitania, pierdute de strămoșii săi) și, așa cum se cuvenea, i-a fost aplicată lui Henric al IV-lea². De aci înainte, miruirea engleză își avea legenda ei; pentru că

dar se pare că rezultă chiar din refuzul papei, că regele dorea de asemenea o ceremonie la lumina zilei, în stare să acționeze asupra „opinie publice”. Cu privire la tonul obișnuit al papei față de suverani, cf. N. Valois, *Histoire littéraire*, XXXIV, p. 481.

1. Ne putem întreba dacă Eduard al II-lea n-a încercat să imite tradițiile capețiene și sub un alt aspect. Pe cît îmi pot da seama, tot sub domnia lui apare pentru prima oară mențiunea unui „chevage” = tribut anual plătit de regii englezi raclei Sf. Thomas de Canterbury (contra-registrul Palatului, 8 iunie-31 ianuarie, anul 9: E.A. 376, fol. 5 v°; Ordonanța din York, din iunie 1323, în Tout, *The place of the reign of Edw. II*, p. 317; cf. pentru domniile următoare: *Liber Niger Domus Regis Edw. IV*, p. 23; și Farquhar, *Royal Charities*, I, p. 85); nu va fi însemnînd aceasta o simplă copie a „tributului” pe care regii Franței îl vărsau la S. Denis, pe cît se pare ca vasali ai abației începînd de la Filip I sau Ludovic al VI-lea? Asupra obiceiului francez, a se vedea H.F. Delaborde, *Pourquoi Saint Louis faisait acte de servage à Saint Denis*; *Bullet. soc. antiqu.* 1897, pp. 254-257 și falsa diplomă a lui Carol cel Mare, *Monum. Germ., Dipl. Karol.*, nr. 286, căreia Dl. Delaborde nu pare să-i fi dat atenție și care este totuși cea mai veche mărturie a noastră asupra acestui rit curios; diploma aceasta face, în acest moment, obiectul unui studiu al lui Max Buchner în *Histor. Jahrbuch*, din care n-am putut vedea deocamdată decît prima parte (t. XLII, 1922, pp. 12 și urm.).
2. Despre încoronarea și miruirea lui Henric al IV-lea, cf. J.H. Ramsay, *Lancaster and York*, Oxford 1892, I, pp. 4-5 și notele. Povestea oficială, răspîndită de guvernul regal, a fost dată cu multe amănunte de *Annales Henrici Quarti Regis Angliae*, ed. H.T. Riley, în *Chronica monasterii S. Albani: Johannis de Trokelowe... Chronica et*

regii urmași ai lui Henric al IV-lea, indiferent dacă erau Lancaster, York sau Tudor, au continuat să revendice folosirea uleiului dat odinioară de Maica Domnului sfântului Thomas. Se pare că tradiția a continuat, chiar și în ciuda Reformei, pînă în ziua cînd Iacob I, crescut în calvinismul scoțian, a refuzat să accepte o practică în care totul amintea de cultul detestat al Fecioarei și al Sfinților¹.

Flaconul sfântului Thomas nu era, de altfel, singurul obiect miraculos care figura la încoronarea regilor englezi. Pînă în zilele noastre, se mai poate vedea încă la Westminster, sub tronul încoronării, o bucată de gresie roșie: este „Piatra Destinului”. Se zice că pe ea și-a odihnit capul patriarhul Iacob în timpul acelei nopți misterioase, în care, între Baar-Şeba și Haran, a văzut în vis scara îngerilor. În realitate însă, această relicvă nu e decît un trofeu. Eduard I, care a adus-o la Westminster, o răpise de la scoțieni; ea fusese folosită inițial la inaugurarea domniei regilor Scoției; în orașelul Scone, servea ca scaun noilor suverani. Cu mult înainte de a fi fost prevăzută cu o stare civilă biblică, cel mai tîrziu către 1300, ea fusese, pur și simplu (lucru de care nu ne-am putea îndoi) o piatră sfîntă, a cărei utilizare în solemnitatea urcării pe tron s-a explicat la origine, după toate aparențele, prin niște credințe cu caracter pur păgîn, răspîndite în ținuturile celtice. În Irlanda, la Tara, o piatră asemănătoare era pusă sub picioarele noului principe și, dacă el era de viță regală curată, vuia sub pașii săi².

În fond, patrimoniul legendar al monarhiei engleze a rămas mereu extrem de sărac. Piatra de la Scone n-a fost engleză decît printr-o cucerire, și tardiv; uleiul sfântului Thomas nu era decît o imitație mediocră a celei *Sainte Ampoule*, născută la mai mult de patru secole după Hincmar, din neliniștile unor principii nepopulari sau nelegitimi. Nici una, nici cealaltă dintre legende n-a avut vreodată în Anglia și – cu atît mai puțin – în Europa,

Annales (Rolls Series), pp. 297 și urm. „Titlula” scrisă de S. Thomas, despre care se credea că fusese descoperită o dată cu flaconul, este reprodusă în *Annales* și de asemenea în Franța de Religieux de Saint Denis, ed. L. Bellaguet (Doc. ined.), II, p. 726; Legg, *Coronation Records*, nr. XV, a publicat-o la rîndul său, după două ms. de la Biblioteca Bodleiană, Ashmol. 59 și 1393, ambele din secolul al XV-lea; Cf. și *Eulogium Historiarum*, ed. F.S. Haydon (*Rolls Series*), III, p. 380; Thomas de Walsingham, *Historia anglicana*, ed. H.T. Riley (*Rolls Series*), II, p. 239. Amănunt puțin important: în noua povestire, biserica de la Poitiers, unde a fost păstrat flaconul mult timp, este dedicată Sf. Grigore și nu Sf. Gheorghe. Jean Bouchet în *Annales d'Aquitaine* (ed. din 1644, Poitiers, in-4°, p. 146) relatează povestea uleiului Sf. Thomas; el cunoaște chiar și numele călugărului de la St. Cyprien din Poitiers, căruia sfîntul i-a dat flaconul: Babilonius!

1. Woolley, *Coronation rites*, p. 173. Cf. Fortescue, *De titulo Edwardi comitis Marchie*, ed. Clermont, cap. X, p. 70^o.
2. Textul cel mai vechi privind originea biblică a pietrei de la Scone pare să fie Rishanger, *Chronica*, ed. H.T. Riley (*Rolls Series*), p. 135, a. 1292; v. și p. 263 (1296). După călugărul de la Malmesbury (?), care a scris o *Viață a lui Eduard al II-lea* (*Chronicles of the reigns of Edward I and Edward II*, ed. Stubbs, *Rolls Series*, II, p. 277), ea ar fi fost adusă în Scoția de Scotia, fiică a lui Pharaon. Cf. studiul lui William F. Skene, *The coronation stone*, Edinburg, 1869. Asupra pietrei din Tara – sau *Lia Fa'il* – John Rhys, *Lecture on the origin and growth of religion as illustrated by Celtic Heathendom*, Londra și Edinburg, 1888, pp. 205-207 și Loth, *Comptes rendus Acad. Inscriptions*, 1917, p. 28. În acest studiu de istorie legendară, las la o parte tot ceea ce nu privește regalitățile franceză și engleză; despre pietrele prețioase purpurii ale coroanei imperiale germane și tradițiile miraculoase legate de ele, cf. K. Burdach, *Walther von der Vogelweide*, Leipzig 1900, pp. 253 și urm. și 315 și urm. – și memoriul care pare hazardat al lui F. Kampers, *Der Waise; Histor. Jahrbuch*, XXXIX (1919), pp. 432-486.

renumele și strălucirea ciclului francez. Pentru ce, în fața unei atare bogății, o asemenea sărăcie? Să fie o pură întâmplare ce a făcut să se întâlnească în Franța, la momentul potrivit, oamenii în stare să creeze sau să adapteze povești frumoase și împrejurările apte să le favorizeze răspîndirea – pe cîtă vreme o astfel de coincidență a fost mereu refuzată Angliei? Ori poate, dimpotrivă, existau deosebiri profunde în psihologia colectivă a celor două națiuni? Istoricul își poate pune asemenea probleme, dar nu le poate rezolva.

În orice caz, în Franța, aceste tradiții au creat în jurul dinastiei o atmosferă de venerație deosebit de intensă. Să mai adăugăm și acea reputație de remarcabilă pietate care, începînd de la Ludovic al VII-lea și mai ales după sfîntul Ludovic și urmașii săi imediați, a fost legată de numele de Capețian¹. Vom înțelege fără greutate cum, începînd mai cu seamă din secolul al XIII-lea, spița aceasta – mai mult decît oricare alta – a trecut drept sfîntă în mod ereditar. „De *saint* liu sont venu assés feront de bien”*, scria deja către 1230, într-un elogiu funebru pentru regele Ludovic al VIII-lea, poetul Robert Sainceriaux, vorbind despre cei patru fii ai monarhului defunct². La fel și Jean Golein, sub Carol al V-lea, vorbește despre „sfînta și sacra viță” din care a ieșit stăpînul său³. Nimic nu e însă mai instructiv în această privință decît o comparație între cele trei dedicații diferite, puse în vremea lui Filip cel Frumos, de Egidio Colonna – care era totuși un adversar al ideilor ce inspirau politica religioasă a curții Franței – în fruntea a trei dintre lucrările sale. Pentru fiul contelui de Flandra: „seniorului Filip, născut dintr-o viță ilustră”. Pentru regele Robert din Neapole (un Capețian totuși, dar din ramura mai tînără): „mărețului principe, seniorului meu deosebit, regelui Robert”. Pentru principele Filip, moștenitorul regatului Franței, tocmai viitorul Filip cel Frumos: „seniorului meu deosebit, seniorului Filip, celui născut dintr-o viță regală și *prea sfîntă*”⁴. Sentimentul acesta, sprijinit pe legende – înainte de toate pe aceea despre *Sainte Ampoule* – a dat în Franța o valoare aproape religioasă loialității dinastice. Amintirea miraculoasei oncțiuni primite de Clovis, scrie Richier în a sa *Viață a Sfîntului Remi*, le atrage atenția francezilor să iubească și să adore „coroana” la fel ca pe orice „corsains”, adică la fel ca pe cea mai prețioasă dintre relicve; cine moare pentru ea va fi salvat prin însăși această moarte, în afară doar de cazul că este eretic sau a făptuit mai înainte un păcat atît de grozav încît condamnarea lui a fost deja pronunțată⁵. Merită să medităm asupra acestor ultime cuvinte. Ele ne

1. A se vedea, mai întîi, Giraud de Cambrie, *De principis institutione*, Dist. I, cap. XX și Dist. III, cap. XXX, ed. *Rolls Series*, VIII, pp. 141 și 319; și apoi zeflemelele foarte semnificative ale învățatului german care, cam pe vremea lui Filip al III-lea, a compus *Notitia Saeculi*, ed. Wilhelm, *Mitteil. des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, XIX (1898), p. 667.

2. *Histor. de France*, XXIII, p. 127, v. 100

3. Mai jos, *Apendice IV*, p. 331, și p. 333.

4. *Histoire Littéraire*, XXX, p. 453: „Ex illustri prosapia oriundo domino Philippo”, p. 490: „Magnifico principi, suo domino speciali, domino Roberto”. Wenck, *Philipp der Schöne*, p. 5, n. 2: „Ex regia ac sanctissima prosapia oriundo, suo domino speciali, domino Philippo”.

5. Ed. Bolderston, v. 46 și urm.; text deja publicat, *Notice et extraits*, XXXV, I, p. 118: „Et ce doit donner remembrance – As Francois d'anmer la coronne – Dont sor teil oncion coronne – Sains Remis son fil et son roi – ...Autresi doit estre aourée – Com nus haus corsains par raison; – Et qui por si juste occoison – Morroit com por li garder, – Au droit Dieu dire et esgarder – Croi je qu'il devroit estre saus, – S'il n'estoit en creance faus – Ou de teil pechié entechiés – Qu'il fust ja a danner jugiés”.

* „Din *sfîntă* viță au venit, destul bine vor face” [N.tr.].

aduc aminte în mod irezistibil de alte texte mai vechi, aproape asemănătoare în aparență și totuși profund deosebite. Părinții adunați la conciliul din Limoges, în 1031, iar în secolul următor, menestrelul căruia îi datorăm romanul *Garin le Lorrain*, fâgăduiau și ei o soartă de martiri unor eroi căzuți pentru apărarea unei cauze cu totul profane; și deschideau cu generozitate Paradisul unor vasali uciși pentru Seniorul lor¹. Poetul *Vieții Sfântului Remi*, la sfârșitul secolului al XIII-lea, se gîndește la soldații care mor pentru „coroană”. Aceasta e deosebirea între epoci. Dezvoltarea credinței monarhice, care tindea să înlocuiască, subminînd-o, loialitatea de vasal, înaintase o dată cu progresele materiale ale regalității. Transformarea politică și cea morală se petreceau concomitent fără să ne fie cu putință să distingem efectul sau cauza în această continuă interacțiune. Așa s-a format acea „religie de la Reims” despre care Renan a spus că Ioana d'Arc „a trăit din ea aievea”². Cine ar îndrăzni să susțină că patriotismul francez n-a păstrat nimic din această orientare aproape mistică?

Poveștile acestea prestigioase care îi alcătuiau monarhiei capețiene un trecut atît de strălucit îl interesează pe psiholog și sub o altă latură. Toate prezintă, ca o trăsătură comună, un fel de antinomie. Născute în bună parte din niște preocupări interesate, ele au avut totuși un mare succes popular; au mișcat mulțimile și i-au făcut pe oameni să acționeze: iată o colaborare dintre artificial și spontan de care istoricul riturilor vindecătoare trebuie să fie mai puțin uimit decît oricare altul.

4. Superstițiile; semnul regal; regii și lei

Concepția extraordinară a omului de rînd despre regalitate, pe lîngă pioasele anecdote pe care le-am amintit, includea și anumite elemente care n-aveau nimic specific creștin. Se cuvine să le punem acum în lumină.

Pentru opinia celor mulți, regii, personaje sacre, erau prin însuși acest fapt taumaturgi. Regii Franței și ai Angliei făceau în mod curent minuni în timpul vieții. Li s-au atribuit minuni și după moarte. Cazul lui Filip August

1. Actele conciliului de la Limoges: Migne, *P.L.*, t. 142, col. 1400; cuvinte atribuite unui episcop ce se adresa unui cavalier care, din ordinul ducelui Sanche de Gasconia și amenințat cu moartea dacă nu se supunea, își ucisese seniorul: „Debueras pro seniore tuo mortem suscipere, autequam illi manus aliquo modo inferres, et martyr Dei pro tali fide fieres”; cf. J. Flach, *Les origines de l'ancienne France*, III, p. 58, n. 3. – *Li romans de Garin le Lohereain*, ed. P. Paris (*Romans des douze pairs de France*, III), II, p. 88: „Crois font sor aus, qu'il erent droit martir, – Por lor seignor orent esté ocis”. Se înțelege de la sine că ar fi cazul să distingem, în legătură cu acest punct, între diferitele poeme epice medievale, unele dominate de respectul loialității personale, exploatînd de altfel cazurile de conștiință ale moralei de vasal ca pe tot atîtea motive literare, altele – al căror tip perfect este *Roland* – pătrunse de sentimente destul de diferite, mai ales spiritul de cruciadă și o anumită loialitate monarhică și națională, care, chiar dacă se supunea, poate, în parte, unor inspirații livrești (putem vedea chiar în expresia „douce France” o reminiscență vergiliană), nu era mai puțin profund sinceră, după toate aparențele; pe lîngă aceasta, trebuie să observăm că Roland este cel puțin tot pe atît vasal cît și supusul lui Carol cel Mare; cf. v. 1010 și urm. Toate aceste chestiuni foarte delicate nu pot fi indicate aici decît în treacăt și vor fi, poate, reluate într-alt loc.

2. *La monarchie constitutionnelle en France; Réforme intellectuelle et morale*, pp. 251-252. Se pare, de altfel, că Renan exagerează situația excepțională a monarhiei franceze; înflorirea legendară a fost mult mai dezvoltată în Franța decît în alte locuri și – în consecință – și religia monarhică; însă ideea regalității sacre era universală în Evul Mediu.

este deosebit de tipic; nu s-ar putea pretinde că ar fi dat în timpul vieții pilda tuturor virtuților personale și nici pe aceea a unei perfecte supunerii față de capii Bisericii; dar fusese un rege mare, ale cărui acțiuni izbiseră cu putere imaginațiile: cadavrul său a făcut minuni¹. În secolul al XI-lea, procedura de canonizare fusese regularizată de Roma. Din această pricină, începînd din acel moment, suveranii temporali s-au văzut mult mai rar decît altădată înălțați pe altare. Dar supușii lor continuau să-i considere dăruți cu puteri asemănătoare cu ale sfinților.

În fapt, erau socotiți în așa măsură ființe supranaturale, încît deseori oamenii și i-au reprezentat ca fiind marcați chiar pe corpul lor cu un semn misterios, revelator al demnității lor. Credința în semnul regal a fost una dintre superstițiile cele mai persistente din Evul Mediu. Ea ne va face să pătrundem adînc în sufletul popular².

Expresia ei cea mai frecventă trebuie căutată în textele de ordin literar. Ea apare în romanele de aventuri în limba franceză către mijlocul secolului al XIII-lea și rămîne pînă la sfîrșitul Evului Mediu unul dintre conceptele cele mai repetate în aceste romane. Iată cum și-a găsit locul în ele, într-un chip foarte natural. Multe dintre romanele respective sînt construite pe vechea temă a copilului pierdut – din întîmplare sau ca urmare a unor mașinațiuni odioase – apoi regăsit; este cazul lui Richard cel Frumos, nepotul regelui Frisie³, cazul gemenilor Florent și Octavian, fii ai împăratului Romei⁴, al lui Othonet, fiul lui Florent⁵, al lui Macaire sau Ludovic fiul lui Carol cel Mare⁶, al lui Beuve de Hantone al cărui strămoș este regele Scoției⁷, al lui Hugue, fiul ducelui de Saint-Gilles și viitor rege al Ungariei⁸, al lui Jean Tristan, fiul Sfîntului Ludovic, răpit din leagăn de Mouri⁹, al lui Dieudonné, fiul regelui Filip al Ungariei¹⁰, cazul lui Lion, fiul ducelui Herpin

1. Guillaume le Breton, *Philippide*, cartea XII, v. 613 și urm. (v. 619, cadavrul este tratat chiar cu cuvintele „sancto corpore”); Ives de Saint-Denis în Duchesne, *Scriptores*, V, p. 260; Al. Cartellieri, *Philipp II August*, IV 2, Leipzig 1922, p. 653 (extras din Analele latine de la Saint-Denis, Bibl. Mazarine, ms. 2017). S-a ridicat o capelă între Mantes și Saint-Denis, ca să se comemoreze miracolele. Las la o parte anumite manifestări miraculoase, care, pe cînd trăia regele, ar fi dovedit protecția divină în războaiele lui: Rigaud, § 29 și 61 (cîci s-ar putea prea bine să fie vorba aci de niște simple ornamente literare inventate de cronicar), precum și o viziune lipsită de interes privind moartea regelui (Cf. Guillaume le Breton, ed. Delaborde, *Soc. de l'hist. de France*, II, p. 377, n. 2).
2. Pentru bibliografia acestei credințe, trimit la *Bibliografia* aflată mai sus, p. 9; am putut adăuga cîteva texte noi celor – cu mult prea numeroase – adunate deja înaintea mea, și am putut apropia între ele texte care pînă acum nu fuseseră studiate decît independent unele de altele.
3. *Richars li Biaus*, ed. W. Foerster, in-12, Viena 1874, v. 663 și urm. (În această notă și în cele care vor urma, referințele se aplică la pasajele relative la „crucea regală”, despre care va fi vorba mai jos); poemul este din a doua jumătate a secolului al XIII-lea; o analiză comodă de R. Koehler, *Rev. critique*, III, 2(1868), p. 412.
4. În poemul *Florent et Octavian: Hist. littéraire*, XXXI, p. 304.
5. *Ibid.*, p. 332.
6. *Macaire*, ed. Guessard, v. 1434; Jean d'Outremeuse, *Le myreur des histoirs*, ed. A. Borgnet (*Acad. royale de Belgique, Collection des doc. inédits*), II, p. 51.
7. Referințe adunate de A. Stimming, *Die festländische Fassung von Beuve de Hantone. Fassung I (Gesellsch. für roman. Literatur*, 25), p. 408, n. despre v. 7081 și *Fassung II*, t. II (*Ibid.* 41), p. 213, n. la v. 1312-1315.
8. *Parise la Duchesse*, ed. Guessard și Larchey (*Les anciens poètes de la France*), in-16, 1860, v. 825 și 1171.
9. *Le livre de Baudouyn, comte de Flandre*, Bruxelles 1836, pp. 152, 172, 173.
10. În poemul cunoscut sub numele de *Charles le Chauve: Hist. littéraire*, XXVI, pp. 101-102.

de Bourges...¹. Probabil că această listă ar putea fi cu ușurință lungită, dacă interminabilele opere de ficțiune, atât în proză cât și în versuri, pe care ni le-a lăsat literatura medievală aflată în declinul ei, n-ar fi, în cea mai mare parte, destinate pe drept să rămână veșnic inedite. Or, pentru ca bietul rătăcit să poată fi recunoscut de ai săi – lovitură de teatru care alcătuiește încheierea necesară a acestui gen de aventuri – este nevoie, în chip evident, ca el să posede un mijloc care să facă să i se admită identitatea. În povestirile pe care le-am enumerat, acest mijloc este dat de o pată pe piele, de un *naevus*, în formă de cruce pe care copilul îl poartă aproape totdeauna pe umărul drept și mult mai rar pe piept. De obicei pata este de culoare roșie, „mai roșie decât trandafirul vara”² – iar în mod excepțional, albă. Crucea aceasta servește în chip esențial ca semn de recunoaștere. Dar să nu ne înșelăm. Nu trebuie să vedem în ea o banală marcă individuală, așa cum orice persoană poate avea, indiferent de neamul din care se trage sau de soarta sa viitoare. Ea are o semnificație particulară pe care o cunoaște oricine. Ea este „*crois roial*”, dovadă a unui sînge de regi, garanție sigură a unui viitor căruia îi este făgăduit tronul. Cei care o descoperă – chiar înainte de a-i putea fixa o genealogie precisă eroului predestinat – nu ezită să exclame ca și contesa ce-l ridica de jos pe Richard cel Frumos care, îndată după naștere, a fost lăsat la vedere, într-o pădure:

„Dieus, dist elle, chilz sera rois!”³ *

De aceea romancierii nu o acordă decît aceloră dintre personajele lor despre care știu că vor trebui să domnească mai târziu. În această privință, nimic nu-i mai instructiv decît acel *Bewe de Hantone*. Avem din poemul acesta o redactare de origine anglo-normandă și alte trei compuse pe continent. În toate, Beuve apare ca un copil găsit și, fără să bănuiască cineva, nepot al regelui Scoției. Însă numai în cele trei versiuni continentale el cucerește, la sfîrșitul povestirii, un regat: cel al Angliei, după una, cel al Ierusalimului, după celelalte două. În aceste trei versiuni – nu însă și în cea anglo-normandă – apare pe el urma fatidică⁴. Vechii autori s-ar fi ferit s-o atribuie primului venit; ei nu ignorau faptul că acela care o poartă

„ce segnefie qu'il ert rois couronés”⁵ **

Superstiția aceasta nu aparține cîtuși de puțin doar literaturii franceze. Ea poate fi regăsită și în opere străine. În unele dintre ele, ce-i drept, imitația

1. În cîntecul despre *Lion de Bourges* (inedit); cf. H. Wilhelm, *Studien über die Chanson de Lion de Bourges*, Marburg 1894, p. 48; R. Krickmeyer, *Weitere Studien zur Chanson de Lion de Bourges*, Teil I, Greifswald 1905, pp. 8, 9, 25, 29. În ce privește „literatura” – compusă esențialmente din disertații ieșite din „seminarul” de la Greifswald – referitoare la acest interminabil roman cavaleresc, v. bibliografia lui Karl Zipp, *Die Clarisse-Episode des Lion de Bourges*, Greifswald 1912.

2. *Bewe de Hantone*, versiune continentală, ed. Stimming, versiunea a 2-a, v. 5598.

3. *Richars li Biaus*, v. 670.

4. Se poate observa de asemenea că în *Parise la Duchesse*, Hugue, purtător al „croiz roial”, deși e simplu fiu de duce, va deveni, la sfîrșitul poemului, rege al Ungariei. Nu vîd altă excepție la această regulă în afara celei din *Chanson de Lion de Bourges*; la finele poemului, Lion nu devine rege; el dispare, în chip misterios în țara zînelor; e drept că fiii săi poartă coroană; poetul gîndea probabil că acest părinte de regi, împiedicat doar de acea feerică aventură să-și termine viața pe un tron, avusese, orice s-ar spune, un destin cu adevărat regal.

5. *Bewe de Hantone*, versiune continentală, ed. Stimming, versiunea a 2-a, v. 1314 („il ert” = el va fi).

* „Doamne, zise ea, acesta va fi rege!” [N.tr.].

** „asta-nseamnă că va fi rege-noronat” [N.tr.].

romanelor noastre sare în ochi: așa e cazul, în Spania cu *Historia de la reyna Sebilla*¹, în Italia, cu poveștile despre Beuve de Hantone și, mai ales, cu marea compilație a textului *Reali di Francia*, o adaptare a legendei carolingiene redactată către anul 1400 de Andrea di Barberino. Spirit subtil, lui Andrea i-a plăcut să speculeze asupra conceptelor de *Niello* și *Croce di sangue*². Dar aceeași temă figurează și dincolo de frontierele noastre, în compuneri mai originale. Este vorba, în Anglia, la începutul secolului al XIV-lea, de acel *Lai of Haveloc the Dane*. Haveloc a fost și eroul unor povestiri în limba franceză sau, mai bine spus, anglo-normandă, însă „marca regală, crucea foarte strălucitoare și frumoasă”, nu i-a fost decernată decât în poemul medieval englez, în care cercetătorii sînt, de altfel, de acord să recunoască o tradiție independentă³. În Germania, trebuie citată o versiune a lui *Wolfdietrich*, datînd de la mijlocul secolului al XIII-lea⁴ și, mai ales, *Kudrun* care, urcînd în timp pînă în jurul anului 1210, pare într-adevăr să fie cel mai vechi text în care un fiu de rege se împodobește pentru ochii noștri cu faimoasa cruce⁵. Bineînțeles, pentru faptul că aceste poeme n-au fost nici traduse, nici direct inspirate de modele franceze, nu s-ar putea conchide că influența literaturii noastre, atît de răspîndită în acea vreme în toată Europa, n-ar fi putut să se facă resimțită în alegerea motivelor. Însă oricare ar fi țara unde s-a crezut pentru prima dată în semnul regal, vom vedea că această credință a prins rădăcini adînci în afara Franței ca și aci.

Dacă n-am cunoaște-o decât prin opere romanești, am putea fi tentați s-o luăm drept un simplu poncif literar și, dacă pot îndrăzni să spun, drept un truc de romancier. Dar texte din diverse epoci ne dovedesc că sentimentul public a aplicat-o la personaje care n-aveau nimic legendar. Desigur, mărturiile acestea nu sînt prea numeroase; dar asupra căror aspecte ale folclorului medieval avem altceva decât cîteva licăriri cu care sînt luminate din loc în loc niște reprezentări colective care, în umbră, au trăit fără îndoială o viață cu adevărat activă?

În Franța, încă din secolul al XIII-lea, truverul Adam de la Halle, cîntînd elogiul lui Carol de Anjou, principe capețian și rege al Siciliei, afirmă că „au

1. G. Paris, *Histoire poétique de Charlemagne*, 1905, p. 393.

2. *I Reali di Francia*, di Andrea da Barberino, ed. Vandelli (*Collezione di opere inedite o rare*), II, 2, libro II, pp. 4-5. Cu privire la cuvîntul *niello*, cf. A. Thomas, *Le signe royal*, p. 281, n. 3. Alte referințe la romanele de aventuri italiene – de imitație franceză – Pio Rajna, *Le origini dell'epopea*, pp. 294-295.

3. Walter W. Skeat, *The lay of Havelock the Dane*, in-12, Oxford 1902, v. 602; 1269; 2139. Despre poem, în afară de introducerea lui Skeat, Harald E. Heymann, *Studies in the Havelock tale*, disertație Uppsala, 1903. În poemul medieval (= „lai”) englez, crucea se adaugă, ca semn de recunoaștere, unei curioase particularități fizice, pe care toate tradițiile – cea franceză și cea engleză – sînt de acord s-o recunoască lui Haveloc: cînd doarme, o flacără ce răspîndește un miros plăcut îi iese din gură.

4. Wolfdietrich, B. I, Str. 140: A. Amelung și O. Jaenicke, *Deutsches Heldensbuch*, III, I, Berlin 1871, p. 188. Pentru data acestei versiuni, H. Paul, *Grundriss II*, I, ed. 2-a, p. 251. Are haz să constatăm că Dl. Hermann Schneider, tratînd despre acest pasaj în voluminoasa sa lucrare intitulată *Die Gedichte und die Sage von Wolfdietrich*, München 1913, p. 278, ignoră cu totul că niște cruci „regale” de acest gen au putut fi atribuite, chiar în Germania, unor personaje istorice; în schimb, M. Grauert, în utilul său articol, *Zur deutschen Kaisersage; Histor. Jahrbuch*, 1892, nu cunoaște semnul regal decât în materie de profeții politice și-i ignoră complet utilizările literare, atît franceze cît și germane.

5. Str. 143-147: ed. E. Martin și R. Schröder, *Sammlung germanis. Hilfsmittel*, 2, pp. 17-18.

naistre aporta le crois roial"¹ *. Adam de la Halle e un om de litere și poate că va părea, din această pricină, un interpret destul de suspect al concepțiilor populare. Iată însă, cam cu două secole mai târziu, o scrisoare de iertare dezgropată de Dl. Antoine Thomas, pe care nu va îndrăzni nimeni s-o recuze. Ea istorisește faptele următoare². Ne aflăm în 18 sau 19 iunie 1457, la Bialon, un sat pierdut într-unul din colțurile cele mai sălbatice din Masivul Central. Șase țărani stau la masă, la han; printre ei se găsește un bătrîn de optzeci de ani, Jean Batiffol. Discută politică și impozite. Parohia era încărcată din greu cu dări; oamenii găseau că cel ce strîngea banii cerea prea mult și abuza de poprire. Dacă regele ar ști acest lucru, zise cam în acești termeni unul dintre băutori, colectorul „ar fi condamnat”; la care bătrînul Batiffol răspunde – citez textual aceste vorbe uimitoare: „regele e rege, dar nu i se cuvenea să fie rege, căci el nu e de viță, fiindcă atunci cînd s-a născut, n-a adus deloc un semn de rege și n-avea floarea de crin ca un rege adevărat”. Altfel spus: regele (Carol al VII-lea) nu-i decît un bastard – se știe că purtarea Isabellei de Bavaria a dat loc la tot felul de imputări; inamicii regelui din Bourges n-au pierdut prilejul să profite de aceasta; iar dovada că nu-i fiu de rege e că la naștere nu i s-a văzut semnul regal. Semnul de aici nu mai este crucea roșie de odinioară. Și-a schimbat forma. Floarea de crin care împodobește încă de mult blazonul Capetienilor ajunsese în cele din urmă, neîndoielnic, să înlocuiască în închipuirea populară, crucea, care părea prea banală, cînd era vorba de sîngele Franței. Ce poate fi mai natural decît să se atribuie copilului unui neam ales, ca semn distinctiv, înseși armoariile dinastiei sale? Astfel, vorbele rostite de un moșneag, probabil analfabet, într-o zi, după ce băuse într-o cîrciumă țărănească, păstrate printr-o mare întîmplare, aruncă o lumină subită asupra poveștilor minunate pe care poporul de la țară și le repeta, în secolul al XIV-lea, vorbind despre regii săi³.

Povestiri de același fel erau răspîndite și în Germania. Acolo, diverșii pretendenți sau diferitele familii care își disputau imperiul s-au folosit cu îndemînare, în mai multe rînduri, de crucea fatidică. Lumea și-a închipuit că o vede, către 1260, între umerii celui Frederic de Misnie care, nepot prin mama sa al împăratului Frederic al II-lea, a fost ales o clipă de către ultimii fideli ai familiei Hohenstaufen, în Germania și în Italia, ca moștenitor al

1. *Oeuvres*, ed. Coussemaker, in-4°, 1872, p. 286.

2. *Le „signe royal” et le secret de Jeanne d’Arc*; *Rev. bistor.*, CIII; împrumut mai multe expresii din viața analiză a D-lui A. Thomas.

3. Iată un alt text, tot despre Carol al VII-lea, în care se află, poate, o aluzie la semnul regal; clar interpretarea lui este extrem de îndoielnică. Robert Blondel scrisese în a sa *Oratio historialis*, compusă în 1449, în legătură cu încoronarea și miruirea de la Reims: „insignia regalia miraculose assumpsisti” (cap. XLIII, 110 *Oeuvres*, ed. A. Héron, I, p. 275), ceea ce trebuie înțeles că se referă la înmînarea însemnelor regale, coroană, inel etc. Lucrarea a fost tradusă în franțuzește, în 1459 sau 1460, sub titlul *Des droitz de la couronne de France*; pasajul despre care vorbim este redat după cum urmează (*ibid.* p. 761): „illicque receustes vous par miracle divin les enseignes roiales dont vous estes merchié” („atunci ați primit prin miracol divin însemnele regale cu care sînteți marcat”). *Merchier* vrea să zică *a marca*, iar cuvîntul *enseigne* este, cum s-a văzut, chiar acela de care bunul Jean Batiffol se servea ca să numească floarea de crin imprimată pe corpul adevăraților regi. E greu să ne sustragem impresiei că autorul traducerii avusese cunoștință de o tradiție conform căreia Carol al VII-lea ar fi prezentat semnul miraculos, poate abia după încoronarea sa.

* „la naștere, a-nfățișat crucea regală” [N.tr.].

speranțelor lor¹. Era vremea cînd Adam de la Halle îl cînta pe Carol de Anjou; în țări deosebite, cei doi principii rivali, regele guelf al Siciliei și concurentul său ghibelin, vedeau atribuindu-li-se, cu un zel asemănător, aceeași marcă profetică. Acest semn, șefii casei de Habsburg, neam de împărați, îl aveau toți desenat pe spate, cînd se nășteau „sub forma unor peri albi așezați în formă de cruce”; cel puțin așa afirma, la sfîrșitul secolului al XV-lea, călugărul șvab Felix Fabri, care se număra printre partizanii lor². În plus, și mai tîrziu, în epoca războaielor religioase, cîțiva luterani au crezut că-l descoperă imprimat pe spatele Electorului de Saxa, Ioan Frederic care, înainte ca ambițiile să i se fi năruit pe cîmpul de bătălie de la Mühlberg, a visat o clipă să-i smulgă lui Carol Cvintul coroana imperială³.

Asemenea zvonuri au circulat pînă și în Anglia începutului de secol XVII, dacă putem acorda oarecare încredere mărturiei contemporane a istoricului german Philipp Kammerer (*Camerarius*). Iacob I, menit prin naștere, după cum se cunoaște, tronului Scoției (dar, pe cît se părea atunci, nu și celui al Angliei), ar fi prezentat pe corp, încă din fragedă tinerețe, urme ce anunțau mărețul său destin: un leu, o coroană, iar unii adaugă și o sabie⁴.

În general, credința în semnul regal este atestată pe larg. Ea a luat, după loc și timp, aspecte diferite. În Franța, spre sfîrșitul secolului al XV-lea, se ajunsese să se creadă, pare-se, că orice rege cu adevărat legitim trebuia să aibă imprimată pe piele marca originii sale; iar această marcă, concepută mai întîi sub forma unei cruci roșii, căpătase în cele din urmă aparențele unei flori de crin. În Germania, poate și în Anglia, semnul miraculos a fost atribuit de preferință principilor care, îndepărtați de la tron la nașterea lor de o împrejurare nefericită oarecare, păreau destinați totuși să-l ocupe într-o zi: adevărați eroi de romane potriviți tipului de povestiri îndrăgite de mulțime. Tradiția germană a rămas fidelă crucii; ea a văzut-o cel mai des nu de culoare roșie, ca în Franța, ci aurie. Așa o purta Hagen de Irlanda, în *Kudrun*, și tot așa au crezut că o contemplă pe corpul

1. După mărturia cronicarului contemporan Pierre de Zwittau, *Chronicon Aulae Regiae*, II, c. XII: *Die Königsaller Geschichtsquellen*, ed. J. Loserth, *Fontes rerum austriacarum*, Abt. I, t. VIII, p. 424. Despre Frederic, a se vedea F.X. Wegele, *Friedrich der Friedige*, Nördlingen 1878; cf. H. Grauert, *Zur deutschen Kaisersage*, pp. 112 și urm. și Eugen Müller, *Peter von Prezza*, în special pp. 81 și urm.
2. *Historia Suevorum*, I, c. XV, în Goldast, *Rerum Suevicarum Scriptores*, p. 60: „et fama publica est, quamvis scriptum non inuenim, quod praefati Comites de Habsburg ab vtero matris suae crucem auream in dorso habeant, hoc est, pilos candidos ut aurum in modo crucis protractos”. Despre Félix Fabri, cf. mai sus, p. 107, n. 1.
3. Tradiție culeasă de pastorul protestant Abraham Buchholzer, *Index chronologicus*, Görlitz 1599, p. 504 (citat de Camerarius, *Operae horarum subcisivarum*, ed. din 1650, p. 146 și Grauert, *Zur deutschen Kaisersage*, p. 135, n. 2); Joannes Rosinus, *Exempla pietatis illustris*, in-4°, Jena, 1602, p. V₃ (după Buchholzer); Georg Fabricius, *Saxoniae illustratae libri novem: libri duo posteriores*, in-4°, Leipzig [1606], I, VIII, p. 33. Într-un mic tratat mistico-politic, păstrat astăzi la Biblioteca din Colmar și care a fost compus probabil în primii ani ai secolului al XVI-lea de un reformator alsacian sau șvab, este anunțată venirea unui *König vom Schwarzwalde* – numit și împăratul Frederic – viitor salvator al Germaniei, care va purta pe piept o cruce aurită; dar, orice ar spune Richard Schröder în *Die deutsche Kaisersage*, Heidelberg 1891, pp. 14-15, această cruce pare să fie nu un semn trupesc, ci o simplă emblemă adoptată de „regele din Pădurea Neagră”, în calitate de șef al unei confrerii a Sfîntului Mihail: H. Haupt, *Ein Oberrheinischer Revolutionär aus dem Zeitalter Kaiser Maximilians I.; Westdeutsche Zeitschr., Ergänzungs.*, VIII, 1893, p. 209.
4. Camerarius, *Operae horarum subcisivarum*, ed. din 1650, p. 145; Philipp Kammerer a murit în 1624.

stăpînilor lor cei credincioși lui Frederic de Misnia, Ioan Frederic de Saxa sau conților de Habsburg¹. Însăși această varietate ce se observă în diferitele tradiții le dovedește vigoarea.

Superstiția descrisă mai sus nu prezintă nimic excepțional în ochii folcloriștilor. Antichitatea elenă a cunoscut și ea „semne ale rasei”, τοῦ γένους τὰ γνωρίσματα: așa, de pildă, emprenta în formă de lance considerată proprie anumitor familii nobile din Teba, socotite că au obîrșie în războinicii – Σπαρτοί – născuți cîndva din dinții de dragon semănați de Cadmus. Uneori, aceste familii distinse erau dinastii regale, ca în Evul Mediu occidental: se spunea că Seleucizii purtau cu toții, încă de la naștere, o ancoră gravată pe coapsă; era o mărturie a originii lor divine; fiindcă Seleucos cel Mare, care fusese cel dintîi însemnat astfel, era socotit că ar fi primit-o de la tatăl său, Apolon. Aceeași emblemă figurează pe anumite monede seleucide; o regăsim pe două vase votive, numite σελευκίδες, oferite sanctuarului lui Apolon de la Delos de către unul dintre miniștrii lui Seleucus al IV-lea; era deci, întocmai ca floarea de crin a familiei Valois, în același timp, o „insignă” corporală și un fel de blazon². Marco Polo ne încunoștințează că, în Georgia, „în vechime; toți regii se nășteau cu semnul unui vultur pe umărul drept”³. Dacă e să credem povestirea unui misionar care a vizitat pe atunci aceste ținuturi, în secolul al XVII-lea, semnul își schimbase înfățișarea: i se atribuia forma aparentă a unei cruci⁴. Chiar și în Europa modernă, cum vom vedea mai departe, unii vrăjitori, vindecători ereditari de diferite boli, pretindeau să dovedească o descendență ilustră arătînd pe piele niște pete care însemnau stema lor⁵. Ideea semnului rasial sau regal se găsește așadar aproape în toate timpurile și în toate țările. Ea s-a născut spontan, în civilizații diferite, din niște concepții asemănătoare privind caracterul miraculos al anumitor spițe, cu deosebire al celor care dădeau conducătorii popoarelor. Ne aflăm evident în prezența unei teme cvasi-universale; de aici nu urmează însă că am fi scutiți să cercetăm în ce moment a luat ființă aplicația particulară pe care i-a făcut-o Evul Mediu și nici pentru ce semnul a căpătat în acest mediu forma unei cruci. De altfel, crucea roșie sau albă din legendele noastre nu corespunde într-unu totul

1. În mod excepțional, crucea lui Wolfdietrich este roșie, ca în tradiția franceză: „ein rotez Kriuzelin”.
2. Lancea războinicilor (Σπαρτοί): referințe grupate în Preller, *Griechische Mythologie*, ed. 4-a, revăzută de C. Robert, II, I, p. 109, n. 7 și p. 947, n. 5; împrumut de la Julien, *Oratio*, II, 81c, expresia τοῦ γένους τὰ γνωρίσματα. Ancora Seleucizilor: Justin, XV, 4; Appianus, *Syrica*, 56; Ausonius, *Oratio urbium nobilium*, v. 24 și urm. (*Monum. German. histor.*, AA, V, 2, p. 99); despre monede, E. Babelon, *Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque Nationale, Rois de Syrie, Introd.*, pp. VII și VIII; despre vasele de la Delos, *Bulletin de correspondance hellénique* (XXXV), 1911, p. 434, n. 1. Julien, loc. cit., și Grigore din Nazianz, ep. XXXVIII (Migne, *P.G.*, t. 37, col. 80) citează, de asemenea, ca pe un semn familial, umărul Pelopizilor. Datorez mult, pentru acest pasaj, colegului și prietenului meu Pierre Roussel, cf. și A. Thomas, *Le signe royal*, 283 (după o comunicare a D-lui Max Prinnet).
3. Ed. Pauthier, I, 1865, cap. XXII, p. 40.
4. Părintele teatin Cristoforo di Castelli – în legătură cu regele Alexandru al Iberiei – citat de H. Yule în ediția sa din Marco Polo, Londra, 1875, I, pp. 54-55; datorez pasajului din Părintele di Castelli apropierea cu versetul din Isaia, de care voi profita mai departe; potrivit acestui misionar, supușii regatului Iberiei i-ar fi atribuit suveranului lor o altă particularitate și mai stranie: aceea de a avea toate coastele făcute dintr-o singură bucată.
5. Mai jos, p. 209.

aceleiași concepții cum e, de exemplu, aceea privind lancea tebană sau ancora Seleucizilor; ea este o marcă de origine și, în aceeași măsură, un semn de predestinare; anunță o soartă regală, care, de altminteri, își află justificarea obișnuită în privilegiile sîngelui; ea derivă din motivul comun, dar constituie o variantă a acestuia. Faptul merită și el să fie explicat.

Primul studiu de ansamblu pe care îl avem despre crucea celor socotiți regali în Franța i se datorează D-lui Pio Rajna. I l-a sugerat lectura cîtorva poeme franceze sau germane și, mai ales, a textului *Realii di Francia*. Frapat de caracterul în aparență foarte arhaic al acestui motiv, el a crezut că recunoaște într-însul supraviețuirea unor noțiuni germanice extrem de vechi și și-a făcut din ea un argument pentru teza lui favorită despre epopeea franceză, pe care o considera, cum se știe, fiica unor „cantilene” merovingiene. Dl. Ferdinand Lot i-a răspuns în *Romania*. Această replică fermă, precum și evoluția generală a teoriilor cu privire la vechea noastră istorie literară, mă scutesc să mai insist aici îndelung asupra unei ipoteze ingenioase, dar complet lipsite de temei. S-a crezut cîteodată că unii dintre eroii purtători de marcă îi reprezintă pe principii merovingieni mai mult sau mai puțin desfigurați de tradiția poetică. Filiația respectivă a fost contestată. Puțin ne privește aici dacă e adevărată sau falsă. Pentru noi, personajele acestea nu sînt decît niște eroi de romane. Superstiția al cărei obiect au fost, nu ne este cunoscută prin texte din epoca francă, ci numai prin unele opere de ficțiune de dată relativ recentă, întrucît nici una nu este anterioară secolului al XIII-lea. Vechile texte epice nu ne oferă nici o urmă din ea. Fără îndoială, ea a putut trăi o vreme în conștiințe, înainte de a-și găsi o expresie literară; nu pare însă deloc probabil ca autorii de povești de aventuri să fi avut nevoie de prea mult timp ca să-și dea seama că imaginația populară le oferea o temă atît de frumoașă și atît de ușor de exploatat. Nimic nu ne îndreptățește să situăm cu mult mai devreme originea credinței în semnul regal decît primele mărturii care o atestă. Ea s-a născut, după toate aparențele – să zicem, ca să rămînem prudenți – către secolul al XII-lea. S-a întîmplat lucrul acesta mai întîi în Franța ori în Germania – sau, într-un mod independent, în ambele țări în același timp? N-o vom ști niciodată. Tot ce e sigur e că trebuie să vedem în ea, alături de riturile vindecătoare, un simptom deosebit de izbitor al acelei forțe de rezistență și al unei capacități de dezvoltare de care a dat dovadă atunci, în pofida influențelor contrare, concepția despre regalitatea miraculoasă și sacră.

Dar pentru ce au conceput oamenii aceluia timp marca imprimată pe trupul regilor sub forma unei cruci și de ce au plasat-o de obicei pe umăr, mai exact pe umărul drept? E cu neputință să nu ne punem această întrebare. Și nu mai puțin, este cu neputință să răspundem la ea cu certitudini: nimic nu este mai obscur decît începuturile unei reprezentări colective de acest gen. Presupunerile sînt însă îngăduite. Iat-o pe aceea care mi se pare cea mai puțin improbabilă. Există un pasaj în Isaia care, printre toate profețiile din Vechiul Testament, a fost deosebit de familiar în Evul Mediu: este faimosul verset 5 din capitolul al IX-lea, în care creștinii au văzut promisiunea venirii lui Hristos. Nimeni nu-l putea ignora; era cîntat încă de pe atunci, ca și astăzi, la masa de Crăciun. Or, în legătură cu fiul predestinat, se auzeau acolo aceste cuvinte: „a cărui stăpînire e pe umărul lui”, *Factus est principatus super humerum ejus*¹. Frază misterioasă căreia exegeților

1. Cel puțin, acesta este textul din *Vulgata*. Cel din *introit*-ul mesei de Crăciun prezintă o variantă fără importanță: „cujus imperium super humerum ejus”. În ce privește textul ebraic și semnificația ce i se cuvine atribuită, B. Duhm, *Das Buch*

moderni le vine greu să-i dea o explicație precisă. Teologii vedeau în ea o aluzie la crucea care a împovărat umărul Mîntuitorului. Oare versetul acesta, atît de izbitor pentru credincioși, prin însăși obscuritatea lui, și comentariile ce se făceau la el, în care cuvîntul cruce trebuia să revină neîncetat, n-au fost cele care au hotărît asociația de idei ce a determinat spiritele să-și reprezinte marca unui viitor rege ca fixată pe umăr și avînd aspectul unei cruci? Erau astfel explicate atît forma specială a semnului, cît și rolul său de crainic al destinului. Între două presupuneri, o prefer pe aceasta, în orice caz, ipotezei D-lui Pio Rajna; căci în secolele al XII-lea și al XIII-lea, tradițiile merovingiene neavînd de altfel nimic care să amintească de crucea viitorilor regi, erau cu totul uitate; în schimb, toată lumea asista la mesa de Crăciun¹.

Credința în semnul regal a fost folosită de timpuriu ca motiv românesc și, de altminteri, nu ne-am putea îndoi că operele de ficțiune au contribuit din plin la răspîndirea ei. Cu toate acestea, nu există nici un motiv să ne închipuim că ea ar fi de origine literară și trebuie s-o considerăm neîndoielnic ca născută spontan în imaginația oamenilor obișnuiți. Nu la fel stau lucrurile cu o altă superstiție pe care o vom studia acum, dar mult mai pe scurt, pentru că, fiind cu totul artificială la începuturile ei, n-a pătruns deloc în conștiința colectivă: mă refer la pretinsul respect arătat de lei față de sîngele regilor. Asemănătoare prin natura sa cu legendele răspîndite de vechile culegeri „bestiare”, dar fără s-o găsim totuși în lucrările de acest gen, tradiția aceasta se găsește exprimată, în preajma epocii însăși în care apare crucea regală, într-un număr destul de mare de povestiri romanești franceze, anglo-normande ori engleze și adeseori chiar în poemele în care figurează crucea. Printre alții, ea a fost perfect expusă de autorul uneia dintre versiunile lui *Bewe de Hantone*, căruia îi trec cuvîntul:

„Mais coustume est, ce tesmoigne li brief,
K'enfant de roy ne doit lyons mengier,
Ainçois le cloit garder et essauchier”²

Jesaia (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament) ed. 3-a, 1914, p. 66; interpretarea prin simbolismul crucii: S. Jérôme, *Commentarium in Isaiam*, Migne, P.L., t. 24, col. 130; Walafrid Strabo, *Glossa ordinaria*, *ibid.* t. 113, col. 1248; Hugues de St-Cher, *In libros prophetarum; Opera*, IV, in-4°, Veneția 1703, fol. 25 v°... etc. Diemand, *Ceremoniell der Kaiserkrönungen*, p. 76, pune în legătură semnul regal cu oncțiunea aplicată pe spatele regilor „in modum crucis”; dar atît cît îmi pot da seama, oncțiunea pare să se fi făcut de obicei între umeri; din contra, crucea regală apare cel mai des pe un umăr (drept).

1. Asupra ultimelor avaturleri ale semnului regal, în Franța, v. mai jos, p. 210.
2. „După obicei, cum dovedește ceea ce e scris, leul nu trebuie [nicicînd] să mînințe un copil de rege, ci dimpotrivă, trebuie să-l păzească și să-l respecte”. Numeroase texte franceze, engleze și italiene despre superstiția leilor, au fost adunate de E. Kölbing într-un articol din *Englische Studien*, XVI (1892), căruia nu-i pot reproșa altceva decît titlul, pîrînd menit mai degrabă să-i ascundă conținutul decît să i-l pună în lumină: *Zu Shakespeare King Henry IV, Part I, Act I, 4*. Nu cred că e necesar să reproduc aici referințele date de Kölbing. Se poate observa că în poemul epic francez despre Haveloc le Danois, (două versiuni anglo-normande reproduse în Gaimar, *Estorie des Engles*, ed. Duffus-Hardy și C.T. Martin, *Rolls Series*, 1888, v. 429 și urm. ale aceluia *Lai* izolat, 235 din versiunea inserată în opera lui Gaimar), Argenteille, soția lui Haveloc, vede în vis niște lei îngenuchind în fața soțului său (făgăduind, cum se știe, unui destin regal); la fel, în *Florent et Octavian*, un leu îl cruță și-l ia ca stăpîn pe Octavian, copil regal (*Histoire litteraire*, XXXVI, p. 306). N-am găsit nimic despre această superstiție în *Bestiare* și nici în diversele cărți de științe naturale pe care le-am consultat: Albert le Grand, *De animalibus*, Barthélemy l'Anglais, *De rerum proprietatibus*, Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*. Nu știu dacă există vreo urmă din ea în literatura germană: O. Batereau, *Die Tiere in der mittelhochdeutschen Literatur*, disertație, Leipzig 1909, nu o menționează.

Cu siguranță, nu e foarte veche: Autorul *Cîntecului lui Roland* ignora aceste versuri, fiindcă el a imaginat un vis în care Carol cel Mare se vede atacat de un leu¹. În schimb, versiunea a supraviețuit destul de mult; îi mai auzim încă ecoul în Anglia, în literatura elisabetană, la Sir Philippe Sydney și la Shakespeare însuși, care face o aluzie foarte clară la ea prin gura lui Falstaff. În regiunile noastre, de obicei – și pe bun motiv – leii nu sînt primejdioși pentru regi, și nici pentru supușii lor. O temă superstițioasă care îi pune în scenă are toate șansele să nu fi fost la origine decît o reverie de erudiți sau de literatori. Despre această temă știm totuși că diplomația s-a servit de ea într-o zi. Fratele François, ținîndu-i un discurs dogelui Veneției, nu i-a povestit oare că Eduard al III-lea acceptase să-l recunoască pe Filip de Valois ca rege al Franței, dacă acest principe, expunîndu-se unor lei înfometați, ar fi scăpat nevătămat din ghearele lor? Căci, spunea el, „niciodată leii nu rănesc un rege adevărat”². Ca să înțelegem vorbele unor oameni politici din Evul Mediu, e bine să citim cîteodată romanele cu care se instruiău. De fapt, nimic n-ar fi mai fals decît să opunem mereu elementul literar celui real; succesul miraculosului de ficțiune în Evul Mediu se explică prin spiritul superstițios al publicului căruia i se adresa. Fără îndoială, naratorii de profesie n-ar fi inventat și propagat motivul leilor, dacă auditorii sau cititorii lor n-ar fi fost deja obișnuiți să considere regii ca pe niște ființe miraculoase.

5. Concluzii

Astfel, concepția despre regalitatea sacră și miraculoasă – după cum arătam la începutul acestui capitol – a traversat întregul Ev Mediu, fără să piardă nimic din vigoare; dimpotrivă, întreg acest tezaur de legende, de rituri vindecătoare, de credințe pe jumătate savante, pe jumătate populare, care constituia o mare parte din forța morală a monarhiilor, n-a încetat deloc să se amplifice. Îmbogățirile acestea n-au nimic, într-adevăr, care să fie în contradicție cu ceea ce ne comunică, pe alte căi, istoria politică propriu-zisă; ele corespund progreselor materiale ale dinastiilor occidentale. Nu ne gîndim să ne mirăm cînd vedem superstiția semnului regal apărînd pe timpul unor Filip August, Henric al II-lea Plantagenet ori Henric al VI-lea al Germaniei; după cum apariția unor legende monarhice noi sub Carol al V-lea n-are nimic care să șocheze noțiunile unanim acceptate; știm bine, prin numeroase alte simptome, că în aceste două momente ideea regală era foarte puternică. Ceea ce pare, la prima vedere, în opoziție cu mersul general al evenimentelor este, de exemplu, sub primii Capetieni, caracterul sacru recunoscut în mod curent persoanei regale; pentru că forța reală a regalității însemna foarte puțin pe atunci, iar regii înșiși erau, practic, adeseori, respectați în chip mediocru de supușii lor. Trebuie deci să refuzăm a vedea în frazele autorilor din acel timp pe tema „sfîințeniei” monarhice altceva decît niște formule goale, fără legătură cu vreun sentiment sincer? Ar însemna să înțelegem prost spiritul epocii. Să nu uităm deprinderile brutale caracteristice societăților tulburi; cei violenți nu știu, de fapt, să cruțe nici chiar ceea ce venerază în mod profund; soldățimea din Evul Mediu a devastat multe biserici; am putea spune din această cauză că Evul Mediu n-a fost religios? Mai mult decît atît. Ceea ce trebuie să-l surprindă

1. V. 2549. A se compara cu legenda – atestată încă din secolul al IX-lea – a luptei lui Pepin cu leul: G. Paris, *Histoire poétique de Charlemagne*, p. 223.

2. Mai sus, p. 12; Kölbing a ignorat acest text.

pe istoricul secolelor al X-lea și al XI-lea nu este, la urma urmelor, slăbiciunea regalității franceze; ci faptul că această regalitate, care nu mai îndeplinea nici o funcție proprie în statul fărâmițat, s-a menținut și a păstrat suficient prestigiu ca să poată mai târziu, începînd cu Ludovic al VI-lea – împrejurările dînd și ele o mînă de ajutor –, să-și dezvolte rapid energiile latente și să se impună, în mai puțin de un secol, înăuntru și în afară, ca o mare putere. Această rezistență îndelungată și brusca înflorire nu-și găsesc ele oare explicația, măcar în parte, în reprezentările intelectuale și sentimentele pe care ne-am străduit să le analizăm?

Reprezentările acestea au avut și dușmani: pe gregorienii și pe emulii lor. În ciuda ostilității acestor adversari de temut, ele au triumfat. Oamenii din Evul Mediu nu s-au resemnat niciodată să vadă în suveranii lor niște simpli laici sau niște oameni obișnuți. Mișcarea religioasă și doctrinară din secolul al XI-lea aproape că reușise, acolo unde se văzuse susținută de niște idei colective foarte puternice și foarte vechi, ca în cazul luptei pentru celibatul preoților. Poporul, căruia i-a plăcut întotdeauna să atribuie castității un fel de virtute magică, gata să-și închipuie, de pildă, că un om care a avut relații cu o femeie în noaptea precedentă nu putea fi un martor autentic la o ordalie, era cît se poate de dispus să admită că, pentru ca sfintele mistere să-și aibă cu adevărat întreaga eficacitate, trebuia ca preotul să se abțină de la orice necurătenie carnală¹. Dar în lupta lor împotriva regalității sacre, puternic înrădăcinată în suflete, reformatorii au eșuat. Îndelunga popularitate a riturilor vindecătoare trebuie considerată, în același timp, ca efect și dovadă ale insuccesului lor.

1. Regula privitoare la ordalie: F. Liebermann, *Die Gesetze der Angelsachsen*, in-4°, Halle 1898, I, p. 386. Atenția mi-a fost atrasă asupra acestui pasaj de interesantul articol al lui Heinrich Böhmer, *Die Entstehung des Zölibates; Geschichtliche Studien Albert Hauck... dargebracht*, Leipzig 1916. Dl. Böhmer a pus bine în lumină importanța anumitor reprezentări populare, a unei mentalități cu adevărat „primitive” în lupta pentru celibat, în epoca gregoriană; dar, ca mulți autori protestanți, el nu pare să aprecieze la justa sa valoare forța pe care o posedau deja, în mediile creștine de la origini, aceste concepții cvasimagice asupra castității. Curentul era cu mult mai vechi decît Evul Mediu; atunci el a triumfat definitiv, fiindcă în această epocă, mai mult decît oricînd, presiunea religiei populare asupra celei savante a fost eficace. Partea ce a revenit laicilor în lupta împotriva preoților căsătoriți este bine cunoscută; va fi suficient să amintim aci – în afară de *Palatia milaneză* – titlul semnificativ al opusculului lui Sigebert de Gembloux: *Epistola cuiusdam adversus laicorum in presbyteros conjugatos calumniam*. Mai ales în cercurile laice s-a conceput probabil ideea că sacramentele date de preoții căsătoriți erau ineficace (cf. de exemplu *Vita Norberti*, c. 11, S.S., XII, p. 681). Anumite declarații imprudente ale papalității au putut să pară că favorizează această idee; se știe însă că, în ansamblul ei, teologia catolică a refuzat totdeauna cu fermitate să facă să depindă validitatea sacramentului de caracterul nedemn al slujitorului.

CAPITOLUL IV

Despre cîteva confuzii de credințe : sfîntul Marcoul, regii Franței și cei de ai șaptelea fii

1. Sfîntul Marcoul, legenda și cultul său

Spre sfîrșitul Evului Mediu, în Franța, cultul unui sfînt, al sfîntului Marcoul s-a amestecat în mod inextricabil cu credința în miracolul regal. Să încercăm să descîlcim această istorie confuză. Și, în primul rînd, cine era personajul al cărui nume (s-a asociat astfel pentru totdeauna cu ritul scrofulelor)?¹

Sub domnia primilor împărați carolingieni, în locul zis Nant, din eparhia Coutances, se înălța o mănăstire, în care era arătat mormîntul unui cucernic abate numit Marcoul (*Marculphus*)². Cum se întîmplă adeseori, treptat oamenii s-au deprins să denumească satul, ale cărui case erau grupate în apropierea clădirilor mănăstirești, chiar cu numele patronului călugărilor; după toate probabilitățile, trebuie să-l recunoaștem în actuala comună Saint-Marcouf, așezată nu departe de mare, pe coasta orientală a peninsulei Cotentin³; denumirea inițială a dispărut de pe hartă. La acel început de secol al IX-lea, în toate părțile din Galia francă, monahii, prinzînd din nou gustul literelor, se apucau să scrie sau să rescrie într-o latină mai corectă biografiile sfinților lor; cei din Nant nu s-au sustras obiceiului general: unul

-
1. Pentru întreg acest capitol, am folosit din plin arhivele prioratului din Corbeny, care fac parte din fondul St-Remi, păstrat la Reims, în secția Arhivelor Departamentale ale Marnei, depusă în acest oraș. Toate indicațiile pachetelor de documente date ca referințe în note, fără vreo altă precizare, trebuie înțelese deci ca: Arhivele din Reims, fondul St-Remi. Clasarea acestui fond, stabilită în secolul al XVIII-lea, e destul de curioasă; arhivarii abației au pus mai întîi deoparte piesele pe care le socoteau cele mai importante; ei le-au grupat într-un anumit număr de pachete („*liasses*”), prevăzute cu o numerotație continuă. Cît despre documentele socotite de ei puțin interesante – dar care pentru noi sînt adeseori cele mai de preț – au alcătuit din ele niște pachete anexe, fiecare aflîndu-se așezat după unul din pachetele precedente și purtînd aceeași cotă, însă cu mențiunea *informații*; în felul acesta – ca să nu dau decît un exemplu –, vom vedea mai jos deseori citat, alături de pachetul 223, pachetul 223 (*informații*). Mai este nevoie să adaug în ce măsură sarcina mea de la Reims a fost ușurată de atenția amabilă a arhivistului – Dl. G. Robert?
 2. *Marcoul* este forma franceză pură a numelui; o voi folosi aici, cultul Sf. Marcoul avîndu-și principalul centru, cum se va vedea, în Laonnois, începînd din secolul al X-lea. Forma normandă este *Marcouf*; s-a mai pronunțat adesea și s-a scris uneori *Marcou*. Cf. mai jos, p. 185, n. 4. Forma *Marcoulf*, care se întîlnește cîteodată în secolul al XVII-lea (de exemplu, pachetul 223, nr. 10, proces-verbal de prelevare de relicve, 17 aprilie 1643), este evident un calc după numele latin, de origine „savantă”.
 3. Manche, cantonul Montebourg. Cel mai vechi act datat cu precizie în care apare numele pare să fie o cartă a lui Robert I, arhiepiscop de Rouen, ce trebuie plasată între 1035 și 1037; publicată de Fercl. Lot, *Etudes critiques sur l'abbaye de Saint-Wandrille* (*Biblioth. Hautes Etudes*, 104), 1913, p. 60; cf. *ibid*, p. 63. Și astăzi încă este venerat la Saint-Marcouf un izvor miraculos: A. de Caumont, *La fontaine St. Marcouf*; *Annuaire des cinq départements de la Normandie*, publié par l'Assoc. Normande, XXVII (1861), p. 442.

dintre ei a compus o viață a sfântului Marcoul¹. Din nefericire, opusculul acesta, în care îl vedem pe diavol sub chipul unei frumoase naufragiate citînd (de altfel, inexact) versuri din Vergiliu, nu ne oferă nimic altceva decît cele mai banale născociri hagiografice. Singurele informații oarecum precise și poate demne de încredere pe care le conține, privesc locul de naștere al lui Marcoul – Bayeux – și epoca în care a trăit: aceea a regelui Childebert I și a episcopului, sfîntul Lô, adică în jurul anului 540². O a doua viață, redactată la puțin timp după cea dintîi, n-a adus decît niște amplificări fără valoare. În fond, trebuie să ne resemnăm să ignorăm totul sau aproape totul despre omul cel sfînt din Nant. Dacă e să judecăm după *Vieți*, încă din secolul al IX-lea, oamenii nu puteau fi cu mult mai bine informați despre el decît sîntem noi.

Au venit invaziile normande. Ca atîtea alte mănăstiri din provinciile occidentale, în timpul unei incursiuni, Nant a fost arsă³. Călugării fugiseră, luîndu-și cu ei relicvele. Pe drumurile Galiei, bătute pe atunci de cetele rătăcitoare de călugări încărcăți cu astfel de poveri, care vor fi fost aventurile Sfîntului Marcoul? Nimeni nu s-a îngrijit să ni le povestească. Știm doar în ce loc s-au încheiat. Regele Carol cel Simplu posedea la nord de riul Aisne, pe coastele care coboară din platoul Craonne către riul aflat în apropiere, de-a lungul drumului roman, un domeniu numit Corbeny. El i-a adăpostit aci pe fugari. Un trup sfînt însemna un bun prețios; Carol a vrut să-l păstreze pe acesta. După ce a căpătat autorizația prelaților interesați, episcopul de Coutances și arhiepiscopul din Rouen, el a întemeiat, la 22 februarie 906, la Corbeny, o mănăstire, în care aveau să se odihnească de aci înainte glorioasele oseminte. Ele nu s-au mai întors niciodată în Cotentin⁴.

Călugării din Nant, care-și pierduseră patria, n-au întîrziat să-și piardă și independența. Noul așezămînt era proprietate regală. Căsătorindu-se cu o tînără numită Frédérone, regele i-a dat-o împreună cu tot domeniul dimprejur ca dotă; cîțiva ani mai tîrziu, Frédérone, la rîndul ei, simțindu-se aproape de moarte, a lăsat moștenire domeniul rural și mănăstirea pentru Saint-Rémi

1. Pentru această viață – viața A – și pentru cealaltă, ușor posterioară, zisă viața B, despre care va fi vorba, trimit o singură dată la studiu critic al lui Baedorf, *Untersuchungen über Heiligenleben der westlichen Normandie*; se vor găsi aici indicațiile bibliografice necesare; cf. *Bibliographia hagiographica latina*, nr. 5266-5267.
2. Se află aci și denumirile unui anumit număr de localități prin care se crede că a trecut sfîntul. Dar oare acestea nu figurează acolo (cum se întîmplă în atîtea alte scrieri analoge) ca să lege de legenda patronului mănăstirii locurile asupra cărora călugării aveau niște drepturi sau niște pretenții?
3. Episodul acesta nu este cunoscut decît prin Wace, care l-a relatat în al său *Roman de Rou*, v. 394 (ed. H. Andresen, Heilbronn 1877, t.I), probabil după niște anale care s-au pierdut; el atribuie jefuirea și incendierea abației lui Hasting și Björn; cf. G. Koerting, *Ueber die Quellen des Roman de Rou*, Leipzig 1867, p. 21. Versurile „A Saint Marculf en la riviére – Riche abeie ert e pleniére” ne fac de altfel greutate, căci nu există nici un rîu la St-Marcouf; neîndoielnic, Wace a comis o confuzie topografică, cauzată mai mult sau mai puțin de nevoile rimei. W. Vogel, *Die Normannen und das fränkische Reich (Heidelb. Abb. zur mittelren und neueren Gesch.*, 14), p. 387, nu dă alte dovezi despre distrugerea Nant-ului decît actul lui Carol cel Simplu, care stabilește pe călugării fugari la Corbeny; el pare că nu cunoaște pasajul din *Roman de Rou*.
4. Diploma lui Carol cel Simplu, din 22 februarie 906: *Histor. de France*, IX, p. 501. Mănăstirea a fost de altminteri pusă sub hramul Sf. Petru; obiceiul timpului cerea ca stabilimentele religioase să aibă, în principiu, ca patron, apostoli sau sfinți extrem de iluștri; mai tîrziu, Sf. Marcoul i-a luat cu totul locul Sf. Petru; cf. *St.-Pierre des Fossés* devenit *St.-Maur des Fossés* etc.

din Reims. La drept vorbind, suveranii n-au îngăduit fără greutate ca pământul socotit printre vechile bunuri familiale și locul sfânt pe care unul dintre ei îl crease, să fie absorbit astfel în imensul patrimoniu al abației din Reims; poate că țineau la Corbeny, mai ales din cauza interesului militar pe care-l prezenta această poziție ușor de apărat și capabilă să ofere un punct de observație excelent asupra văii învecinate; existau acolo niște fortificații – un *castellum* – în care putem presupune că erau cuprinse și clădirile mănăstirești, menționate în repetate rânduri în istoria războaielor din acea vreme. Carol cel Simplu și-a rezervat, pe timpul vieții, în schimbul unui cens anual, căsuța mănăstirească în care adăpostise rămășițele „duhovnicului lui Hristos”. După el, fiul său, Ludovic al IV-lea (d'Outremer) i-a obținut din nou cesiunea, în condiții asemănătoare, adăugându-i chiar și satul și teritoriul acestuia. Dar pe patul de moarte fiind, în 954, a restituit totul Sfântului Rémi, care n-avea să lase să-i mai scape aceste posesiuni însemnate. N-a mai existat mănăstire autonomă la Corbeny, ci doar un priorat, o *cellula*, unde trăia un mic grup de călugări pus sub autoritatea superioară a abatelui de la Saint-Rémi. Situația aceasta a durat până la Revoluție¹.

La Corbeny, întocmai ca și la Nant, sfântul Marcoul a avut credincioși care i se adresau ca să obțină de la el miracole, în special vindecări. Dar, taumaturg ca toți sfinții, el a rămas multă vreme lipsit de o specialitate anumită. Nimic deosebit nu părea să-l desemneze mai mult decât pe altul să fie venerat de scrofuloși. În *Viețile* din epoca lui Carol cel Mare, nu întâlnim printre tratamentele făcute de Sf. Marcoul nici o mențiune despre scrofule. Pentru secolul al XII-lea, posedăm informații foarte curioase despre virtuțile care i se atribuiau. În 1101, satul Corbeny a suferit catastrofe înspăimântătoare, trimise din ceruri, ni se spune, ca pedeapsă pentru „răutatea țăranilor”: o epizootie, diferite ravagii cauzate de soldați și, în cele din urmă, un incendiu provocat de trupele lui Thomas de Montaigu, „un tiran de o nelegiuire groaznică, ce se căsătorise cu verișoara lui”. Călugării, care-și scoteau cea mai mare parte a veniturilor din dijmele încasate de la arendașii lor, s-au văzut în urma acestor evenimente, încolțiți de o adevărată strîmtoare financiară. Priorul, nou numit, s-a îngrijit să înlocuiască resursele obișnuite ale casei prin milostenii; a plănuit să organizeze un turneu cu relicve; ducînd pe umeri racla patronului lor, călugării au străbătut drumurile ținuturilor Reims, Laonnois și Picardie; pretutindeni se făceau minuni. Ni s-a păstrat o mică relatare a acestei expediții². Printre toate maladiile pe care le-a alinat atunci venerabilul trup, nu figurează scrofulele. Cu ceva mai mult de un secol mai târziu, în catedrala de la Coutances, un mare vitraliu

1. Asupra celor spuse mai înainte, a se vedea diplomele date de Carol cel Simplu din 19 aprilie 907 și din 14 februarie 917, *Histor. de France*, IX, pp. 504 și 530; Flodoard, *Annales*, ed. Lauer (*Soc. pour l'étude et l'ens. de l'histoire*), anul 938, p. 69 și *Historia ecclesie Remensis*, IV, c. XXVI, reprodus de Lauer, lucrarea citată, p. 188; diplomele lui Lothar în *Recueil des actes de Lothaire et de Louis V*, ed. Halphen și Lot (*Chartes et Diplômes*), nr. III și IV; A. Eckel, *Charles le Simple* (*Bibl. Ecole Hautes Etudes*, f. 124), p. 42; Ph. Lauer, *Louis IV d'Outremer* (*Bibl. Ecole Hautes Etudes*, f. 127), p. 30 și 232. Importanța militară a punctului Corbeny era încă notabilă în secolul al XVI-lea; s-au construit aci fortificații în 1574: pachetul 199, nr. 2. Se cunoaște de altfel rolul pozițiilor de la Corbeny-Craonne în timpul războiului din 1914-1918. Din biserica prioratului – dăruită în 1819 – mai rămăseseră înainte de război niște ruine destul de importante; cf. Ledouble, *Notice sur Corbeny*, p. 164; astăzi, ele au dispărut cu totul, după cum a binevoit să-mi comunice, foarte amabil, Dl. paroh din Corbeny.

2. Mabillon, *AA. SS. ord. S. Bened.*, IV, 2, p. 525 și *AA. SS., maii*, VII, p. 533.

împodobit cu figurine, ce poate fi admirat și astăzi, a fost închinat memoriei abatelui din Nant, al cărui cult rămăsese viu în dioceza în care-și exercitase odinioară apostolatul; pe vitraliu a fost reprezentată o singură vindecare, aceea a unui vânător, despre care *Viețile* carolingiene povestau că fusese pedepsit din cauza lipsei de respect față de Sfînt printr-un grav accident de călărie și apoi vindecat tot de Sfînt¹. Nici aici nu se pomenește nimic despre scrofule.

Cu toate acestea, Marcoul era menit să devină medicul recunoscut al respectivului gen de afecțiuni. Din nefericire, mărturia cea mai veche care ni-l înfățișează în acest rol nu poate fi datată cu precizie; este vorba de o predică, cu siguranță ulterioară cu mulți ani călătoriei făcute de relicve în 1101, dar anterioară anului 1300, sau cam așa ceva, întrucît primul manuscris cunoscut al acesteia datează în mod vizibil de la sfîrșitul secolului al XIII-lea. Citim aci următoarea frază: „Sfîntul a primit din partea cerului o atît de mare grație pentru vindecarea acelei maladii ce se cheamă boala regală, încît se văd venind șuvoi către el” – se subînțelege spre mormîntul lui de la Corbeny – „o mulțime de bolnavi sosiți în grabă atît din țările îndepărtate și barbare, cît și din națiunile învecinate”². Pentru ce motive s-a obișnuit lumea să-l considere pe Sfîntul Marcoul, în secolul al XII-lea sau al XIII-lea, specialist în scrofule? În legenda lui de mai înainte, cum s-a văzut, nici un episod nu pregătea spiritele pentru o astfel de concepție. Ele au fost înclinate probabil în acest sens de una din acele împrejurări aparent fără însemnătate, care deseori hotărîsc demersurile conștiinței populare. Henri Estienne scria în *Apologia pentru Herodot*: „Cîtorva sfinți li s-au atribuit funcțiile potrivit cu numele lor, ca (de exemplu) atunci cînd, în cazul sfinților medici, s-a găsit de cuviință că sfîntul cutare va vindeca boala ce purta un nume apropiat de-al său”³. E multă vreme de cînd s-a făcut aplicația acestei remarci la Sfîntul Marcoul. Tumorile scrofuloase se instalează de preferință la gît. Or, în Marcoul – nume în care consoana finală *l* nu se auzea probabil decît slab, încă de timpuriu⁴ – există *cou* (gît) și, ceea

1. E.A. Pigeon, *Histoire de la cathédrale de Coutances*, Coutances, 1876, pp. 218-220; pentru episodul vîntătorului, AA. SS. maii, I, p.76 (viața A) și p. 80 (viața B).
2. Publicat sub titlul destul de inexact de *Miracula circa annum MLXXV Corbiniaci patrata*, de Mabillon, AA. SS. ord. S. Bened., IV, 2, p. 525 și, după el, AA. SS. maii, VII, p. 531; Mabillon se folosise de un manuscris aparținînd bisericii St-Vincent din Laon, pe care nu l-am putut găsi; el semnalează și un manuscris de la St-Victor din Paris, pe care îl datează inexact din jurul lui 1400; evident, e vorba de latinul 15034 de la Bibl. Nat. (cf. *Catal. codic. bagiog.*, III, p. 299) care este din secolul al XIII-lea; predica se mai găsește și în ms. 339B de la Bibl. orășenească din Tours, care e din secolul al XIV-lea. Fraza (fol. 14 din latinul 15034): „Nam illius infirmitatis sanande, quam regium morbum vocant, tanta ei gracia celesti dono accedit, ut non minus ex remotis ac barbaris quam ex vicinis nationibus ad eum egrotantium caterve perpetuo conflant”.
3. Cap. XXXVIII, ed. Ristelhuber, II, 1879, p. 311.
4. Certificatele de vindecare din secolul al XVII-lea, despre care va fi vorba mai departe (pp. 193 și urm.), ne oferă exemple bune de ortografie populară; ele scriu adeseori *Marcou*. Este și ortografia folosită, încă din secolul al XV-lea, de conturile bisericii Saint-Brice de Tournai (mai jos, p. 190, n. 5); să se vadă de asemenea înscrisurile de donație regale date de Henric al III-lea (sept. 1576) și Ludovic al XIII-lea (8 noiembrie 1610), pachetul 199, nr. 3 și 6; pentru secolul al XIX-lea, fraza în dialectul din Beauce transcrisă în *Gazette des Hôpitaux*, 1854, p. 498. Despre rolul calambururilor în cultul sfinților, poate fi consultat H. Delehay, *Les Légendes bagiographiques*, Bruxelles 1905, p. 54. Teoria calamburului considerat ca origine a puterii de vindecare a Sf. Marcoul, a fost susținută de mai multe ori: de exemplu Anatole France, *Vie de Jeanne d'Arc*, I, p. 532; Laisnel de la Salle, *Croyances et*

ce se uită în general, mai există și *mar*, un adverb foarte frecvent în limba medievală, avînd sensul de rău, în mod rău. De unde un fel de calambur ori, mai bine zis, de aproximație mediocră care, exploatată poate de cîțiva călugări ingenioși, a putut foarte bine să facă să se atribuie sfîntului din Corbeny o înclinare specială de a vindeca o boală de gît. Drepturile sfîntului Clair, de pildă, la funcția de oculist supranatural sînt mai evidente, dar nu sînt de altă natură.

Cam în timpul cînd se pomenea astfel înzestrat cu o putere specială, într-un chip destul de neprevăzut, Marcoul a devenit un sfînt popular. Pînă atunci, și înainte și după exod, nu cunoscuse nici în Neustria, nici în provincia Reims, decît o reputație regională. În secolul al IX-lea, în afară de Nant, o altă biserică, probabil din Rouen, deținea o parte din rămășițele lui; acest lucru reiese clar dintr-un episod pe care autorul celei de a doua *Vieți* carolingiene (poate sub imperiul unor evenimente recente) l-a adăugat la canavaua tradițională pe care i-o furniza prima *Viață*, mai veche. Hagiograful povestește că Sfîntul Ouen, fiind episcop de Rouen, a vrut să-și treacă în posesie capul sfîntului Marcoul, scos din mormînt cu ocazia unei transferări; dar o scrisoare căzută pe neașteptate din cer i-a poruncit să renunțe la intenția sa și să se mulțumească să ia un alt fragment din cadavru. Această mică poveste n-avea, în mod evident, alt scop decît să micșoreze pretențiile unei case rivale și – fără să-i conteste o parte din stăpînirea relicvelor – să-i respingă orice posibilitate de a ridica pretenții la cea mai de preț dintre ele¹. Versiunile neustriene ale marelui list de mucenici „hieronymiene” acordă o mențiune sfîntului Marcoul, dar numai ele o fac². Trei sate din Franța îi poartă numele: toate trei sînt situate în Normandia, la sud de Sena³. A urmat plecarea la Corbeny. Sfîntul fugar a cîștigat din acest exil faptul de a fi invocat de aci înainte de persoanele evlavioase din două ținuturi diferite. Mai întîi, în prima sa patrie. În special la Coutances, amintirea nu s-a pierdut niciodată; acolo, în catedrala reconstruită între 1208 și 1238, i-a

légendes du centre de la France, II, 1875, p. 5 (cf. I, p. 179, n. 2) se pare că este singurul autor care a făcut aluzie la cuvîntul *mar*.

1. AA. SS. *maii*, I, p. 80, c. 21. Episodul este relatat și în una dintre *viețile* Sf. Ouen, *viața II* (*Bibliotheca hagiographica latina*, nr. 753), redactată la Rouen, la mijlocul secolului al IX-lea. De unde o problemă de filiație și o mică polemică erudită: W. Levison, *Monum. Germ. SS. rer. merov.* V, pp. 550-552 și, pe urma sa, Baedorf, *Untersuchungen über Heiligenleben*, p. 35, socotesc că autorul celei de a doua *Vieți* a Sf. Marcoul – *Viața B* – s-a inspirat, în această privință, din *Viața* Sf. Ouen. M. Vacandard, *Analecta Bollandiana*, XX (1901), p. 166 și *Vie de Saint Ouen*, 1902, p. 221, n. 1, consideră, din contra, că plagiatul trebuie pus pe socoteala *Vieții* Sf. Ouen; *Viața* Sf. Marcoul ar prezenta povestirea originală. Nu ezit să mă raliez celei de a doua teorii. Istoria menită evident să afirme posesia capului patronului lor de către călugării din Nant n-a putut să circule, mai întîi, decît în abația ale cărei interese le servea; ea corespunde unui tip curent în legende hagiografice; cf. o trăsătură analogă în *viața* lui Eduard Confesorul de Osbert de Clare, *Analecta Bollandiana*, XLI (1923), p. 61, n. 1.
2. E vorba de recenția Sfîntului-Wandrille și de o recenzie – reprezentată de un ms. din Paris și de un altul de la Vatican – care pare să-și aibă originea în diocese din Bayeux, Avranches și Coutances, AA. SS. *novembre* II, 1, p. [53].
3. În afară de S-Marcouf, Manche, cant. Montebourg – vechiul Nant – este vorba de St. Marcouf, Manche, comuna Pierreville și de St-Marcouf, Calvados, cant. Isigny. În fața lui St-Marcouf, cant. Montebourg, se află situate Insulele St-Marcouf, pe care neîndoienic trebuie să le identificăm cu insulele denumite *duo limones* pe care le menționează *Viețile* carolingiene ale sfîntului; cf. A. Benoist, *Mém. soc. archéol. Valognes*, III (1882-1884), p. 94.

fost dedicată o capelă împodobită cu frumosul vitraliu despre care a fost deja vorba mai sus; breviarele diocezei i-au păstrat și ele amintirea¹. El a avut fideli în special la Corbeny și la Reims, unde se înălța mănăstirea Saint-Rémi, casa-mamă a prioratului de pe malurile râului Aisne; cărțile liturgice și cele de legende din Reims îi fac un loc destul de larg². Însă multă vreme cultul său n-a avut decât o slabă propagare: în afară de Normandia, Corbeny și Reims, înainte de secolul al XIV-lea, se pare că era aproape cu totul ignorat; și chiar și acolo – dacă lăsăm la o parte Corbeny – renumele său nu era, fără îndoială, decât de ordin secundar. Nici la Reims, nici în Laon – capitala diocezei din care făcea parte Corbeny – statuia sa nu apare pe catedrale, acolo unde unele ansambluri sculpturale erau rezervate sfinților regionali³. Cîntecele („de gesta”) în care figurează atîtea nume de sfinți, deseori pentru necesități de asonanță sau de rimă, îl trec sub tăcere⁴. Vincent de Beauvais, în al său *Miroir Historial*, nu-i consacră decât cîteva cuvinte⁵; celelalte mari compilații hagiografice, redactate în Franța sau în afara ei, în secolul al XIII-lea ori în prima jumătate a secolului următor, îl ignoră⁶.

1. E.A. Pigeon, *Histoire de la cathédrale de Coutances*, pp. 184, 218, 221. Pentru breviare, *Catal. codic. hagiogr. lat. în Bibl. Nat. Par.*, III, p. 640; cel mai vechi nu este, altfel, anterior secolului al XIV-lea; se va observa faptul că printre cele mai mult de 350 ms. liturgice cercetate de bollandiști la Biblioteca Națională, doar aceste trei breviare din Coutances au furnizat numele sfîntului Marcoul.
2. De exemplu ms. următoare de la Bibl. din Reims, provenind de la stabilimentele religioase din Reims (pentru mai multe amănunte asupra lor, a se vedea Catalogul; cele mai vechi sînt din secolul al XII-lea): 264, fol. 35; 312, fol. 160; 313, fol. 83 v°; 314, fol. 325; 346, fol. 51 v°, 347, fol. 3; 349, fol. 26; 1410, fol. 179; *Martyrologe de l'église cathédrale de Reims* (a doua jumătate a secolului al XIII-lea), în Ul. Chevalier, *Bibliothèque liturgique*, VII, p. 39; *Codex Herimensis* al Listei de martiri Usuard, Migne, P.L., t. 124, col. 11 (sfîrșitul secolului al XI-lea). Singurul text liturgic din Evul Mediu cu privire la Sf. Marcoul, pe care l-a recenzat Ul. Chevalier în *Repertorium hymnologicum* este o proză din secolul al XIV-lea, provenind dintr-o carte de rugăciuni de la S.-Rémi din Reims (nr. 21164). În Laon, elementele de celebrare proprii sfinților, conținute în două *corpus*-uri de rugăciuni invariabile ale catedralei, de la începutul secolului al XIII-lea (Ul. Chevalier, *Bibliothèque liturgique*, VI) nu-l menționează pe Marcoul.
3. Bineînțeles, chiar la Corbeny au existat, probabil de timpuriu, reprezentări ale sfîntului; dar sîntem prost informați asupra lor. O mică statueta de argint, servind ca receptacul de moaște, este semnalată în niște inventare din 1618 și 1642 (Ledouble, *Notice*, p. 121 și pachetul 190, nr. 10); nu știm de cînd putea să dateze; la fel și în cazul statuii care era situată, în 1642, deasupra altarului principal. Basorelieful cunoscut sub numele de „piatra Sfîntului Marcoul”, păstrat pînă la ultimul război în Biserica parohială a satului, nu pare (după desenele lui Ledouble, p. 166 și ale lui Barthélemy, *Notice*, p. 261) să fi fost executat înainte de secolul al XVI-lea – cel mai devreme. A fost considerată uneori ca reprezentîndu-l pe Sf. Marcoul o statuie din secolul al XVI-lea, pe care am putut s-o văd la Reims, la arhive: nimic nu pare să justifice această atribuire. În ce privește iconografia sfîntului de la St.-Riquier din Ponthieu și la Tournai, v. mai jos, p. 189, 190, 199 și 201.
4. Cf. E. Langlois, *Table des noms propres de toute nature compris dans les chansons de geste imprimées*, 1904 și C.J. Merk, *Anschaunngen über die Lehre... der Kirche im altfranzösische Heldenepos*, p. 316.
5. L. XXII, c. II: „Marculfus abbas Baiocacensis sanctitate claruit in Gallia”.
6. L-am căutat în zadar pe Sf. Marcoul la Bernard Gui (*Notices et extraits des Ms.*, XXVII, 2, p. 274 și urm.), în cartea de legende în latinește, anonimă, de la mijlocul secolului al XIII-lea, al cărei cuprins a fost dat de Paul Meyer (*Histoire littér.* XXXIII, p. 449), în cărțile de legende în franțuzește studiate de același erudit (*Ibid.*, pp. 328 și urm.), în *Catalogus sanctorum de Pierre de Natalibus* (ed. din 1521) și la Pierre de Calo, *Analecta Bollandiana*, XXIX (1910), în *Légende dorée*.

Sfântul Ludovic care nu-l afla înscris în calendarul psaltirei sale, nu l-a implorat, fără îndoială, niciodată¹.

Dar spre sfârșitul Evului Mediu, succesul său crește. Simptomul cel mai caracteristic al noii sale popularități a fost o încercare destul de nerușinată a bisericii Notre-Dame din Mantes de a revendica, în detrimentul bisericii din Corbeny, proprietatea relicvelor lui. La o dată pe care nu o cunoaștem, dar fără nici o îndoială înainte de 1383, nu departe de Mantes, pe drumul spre Rouen, a fost descoperit un mormânt conținând trei schelete; probabil că din cauza griii cu care fusese făcută înhumarea, oamenii și-au închipuit că aveau de-a face cu niște trupuri sfinte și osemintele au fost transportate în biserica colegială din vecinătate. Nu s-a știut mai întâi ce nume să li se dea. Inventarul mobilelor de la Notre-Dame, redactat în 1383 de canonicul Jean Pillon, ni le arată încă lipsite de orice identificare precisă; erau așezate toate într-o ladă mare de lemn, ceea ce nu pare a fi semnul unui respect deosebit. Cu ceva mai puțin de un secol mai târziu, la 19 decembrie 1451, îl vedem pe episcopul de Chartres, Pierre Beschebien, prezidînd la transferarea lor solemnă în trei racle mai demne de niște eminenți slujitori ai lui Dumnezeu. După cum depune mărturie procesul verbal al ceremoniei, între timp li se găsisse o personalitate: s-a crezut ori s-a vrut să se recunoască în ele rămășițele sfântului Marcoul însuși și a doi însoțitori legendari menționați de vechile *Vieți*: Cariulphe și Domard; s-a presupus că monahii din Nant, fugind din fața normanzilor și gata să fie ajunși de aceștia, nu-și putuseră salva prețioasa povară decît îngropînd-o în grabă pe o pajiște de lîngă drum; mult mai târziu, o revelație avea să indice unor păstori sau oilor acestora locul unde se aflau cele trei trupuri².

Asemenea invenții au provocat, după cum se cuvenea, o vie indignare la Corbeny; a urmat o lungă polemică, devenită arzătoare mai ales în secolul al XVII-lea³. Călugării din vechiul priorat, unde Carol cel Simplu primise osemintele sfântului neustrian aveau drepturi sprijinite solid pe istorie; ei puteau cita documente autentice și, în primul rînd, hrisovul lor de întemeiere; n-au neglijat s-o facă, dar au invocat de asemeni unele semne mai evidente, după socotința lor. La 21 mai 1648, în ziua de Înălțare, pe cînd era purtată în procesiune racla Sfântului Marcoul „dintr-o dată au apărut pe cer”, relatează un proces-verbal redactat după treizeci și trei de

1. Bibl. Nat., latin 10525: cf. Léopold Delisle, *Notice de douze livres royaux du XIII^e et du XIV^e siècle*, in-4°, 1902, p. 105. De asemenea, Sf. Marcoul nu figurează nici în ms. latin 1023 atribuit lui Filip cel Frumos, nici în „Très beau bréviaire” al lui Carol al V-lea (latin 1052), cf. Delisle, loc. cit., pp. 57 și 89 – nici în cartea de rugăciuni a lui Carol al VIII-lea (latin 1370).

2. A se vedea S. Faroul, *De la dignité des roys de France...* (autorul era decan și judecător ecleziastic la Mantes) și M.A. Benoit, *Un diplôme de Pierre Beschebien...* Data inventării pretinselor trupuri sfinte este indicată de Benoît (p. 45), poate după un manuscris al preotului Chèvremont (sfârșitul secolului al XVII-lea): 19 octombrie 1343, dar ea nu pare atestată de nici un document serios; Faroul o ignoră. Inventarul din 1383 este citat de Benoît; actul de transferare din 1451 e citat de Faroul și Benoît. Cel dintîi menționează și relicvele (p. 45): „Mai întîi, un mare repozitoriu de lemn, în chip de raclă, cu osemintele a trei trupuri sfinte despre care se spune de mult că au fost găsite pe drumul spre Rouen și aduse în această biserică din Mantes”. Este ciudat că André du Saussay, *Martyrologium gallicanum*, fol., Paris 1637, I, pp. 252-254, nu cunoaște – ori se prefacă că nu cunoaște – niște relicve ale Sfântului Marcoul decît la Mantes și trece sub tăcere Corbeny.

3. *Apologia* scrisă de dom Oudard Bourgeois, apărută în 1638, este un răspuns la cartea lui S. Faroul.

ani, „trei coroane ale căror cercuri, lipite unul de altul, păreau împodobite cu galben, verde și albastru... Aceste coroane... păreau atârinate neclintit deasupra raclei”. În timpul marelui mese „se mai vedeau încă foarte limpede. Când s-a încheiat slujba, au început să dispară una după alta”. Călugării și credincioșii au vrut să vadă în acești meteori o „mărturie publică și incontestabilă” adusă de Dumnezeu însuși ca să nimicească pretențiile celor din Mantes¹. Nimic n-a folosit: în ciuda textelor celor mai sigure și a miracolelor înseși, relicvele sfântului Marcoul au continuat să fieenerate la Mantes; fără să atragă vreodată mulțimi de bolnavi comparabile cu cele care se înghesuiau pe malul râului Aisne, ele n-au încetat, se zice, să vindece uneori scrofulele².

În alte locuri, faima sfântului s-a răspândit într-un mod mai pașnic. A putut fi adorat spre sfârșitul Vechiului Regim și-l aflăm adorat și astăzi încă într-un număr destul de mare de biserici, care adeseori arată relicve ale lui și fac din ele un scop de pelerinaj pentru bolnavii din împrejurimi. În această pioasă cucerire, multe episoade se sustrag oricărei datări precise; asemenea fapte n-au fost decât arareori consemnate în scris și este mare păcat, fiindcă ele au constituit vreme îndelungată unul din aspectele esențiale din viața religioasă a maselor. N-am putut să determin, nici măcar pe departe, când a fost invocat pentru prima dată Marcoul la Carentoir, în dioceza de la Vannes³; la Moutiers-en-Retz din dioceza Nantes⁴; la Saint-Pierre din Saumur și la Russé în apropierea acestui oraș⁵; la Charray în Dunois⁶; în marea abație de la Saint-Valery-sur-Somme⁷; la Montdidier, unde a fost ales ca patron al postăvarilor⁸; la Saint-Pierre d'Abbeville⁹; la Rue și la Cottenchy, în dioceza Amiens¹⁰; la Sainte-Elisabeth din Valenciennes; în abația de la Cysoing¹¹; la Saint-Thomas în Argonne¹²; la Balham, în Ardeni¹³; la Dinant¹⁴; la Frații Predicatori din Namur¹⁵; în diverse sate sau târguri din ținutul valon, Somzée, Racour¹⁶, Silly, Monceau-Imbrechies, Mont-Dison¹⁷; la Erps, Zellick¹⁸ și Wesembeek¹⁹, în Brabant; la Wondelgem

1. Proces-verbal datat 6 iunie 1681, pachetul 223 (informații), nr. 8, fol. 47.
2. Faroul, loc. cit., p. 223.
3. Sébillot, *Petite légende doree de la Haute-Bretagne*, 1897, p. 201.
4. L. Maître, *Les saints guérisseurs et les pèlerinages de l'Armorique*; *Rev. d'hist de l'Eglise de France*, 1922, p. 309, n. 1.
5. Louis Texier, *Extraict et abrégé de la vie de Saint Marcoul abbé*, 1648 (cult atestat, în consecință, în prima jumătate a secolului al XVII-lea).
6. Blat, *Histoire du pèlerinage de Saint Marcoul*, p. 13.
7. J. Corblet, *Hagiographie du diocèse d'Amiens*, IV, 1874, p. 430.
8. Corblet, loc. cit., p. 433.
9. Corblet, *Mém. Soc. Antiquaires Picardie*, seria a 2-a, X (1865), p. 301.
10. Corblet, *Hagiographie du diocèse*, IV, p. 433.
11. Dancoisne, *Mém. Acad. Arras*, seria a 2-a, XI (1879), p. 120, n. 3.
12. Louis Lallement, *Folk-lore et vieux souvenirs d'Argonn*, 1921, p. 40: cea mai veche mărturie citată e din 1733.
13. *Revue de Champagne*, XVI (1883), p. 221.
14. Rodolphe de Warsage, *Le calendrier populaire wallon*, in-12, Anvers 1920, nr. 817-819; și Jean Chalon, *Fétiches, idoles et amulettes*, I, Namur [1920], p. 148.
15. Broc de Seganges, *Les saints patrons des corporations*, II, nedatat, p. 505, (după o plachetă din 1748).
16. R. de Warsage, loc. cit., nr. 1269.
17. J. Chalon, loc. cit.
18. E. Van Heurck, *Les drapelets de pèlerinage en Belgique*, pp. 124 și 490; la Zellick, atestat de un „drapelet” din 1698.
19. J. Chalon, loc. cit.

în Flandra¹, în sfârșit la Köln² și, fără îndoială, în multe alte locuri care, în lipsa unor repertorii hagiologice potrivite, au scăpat cercetărilor mele. De fiecare dată însă, când am putut culege o indicație cronologică, sigură ori aproximativă, am constatat că ea se referea la o epocă relativ recentă³. La Saint-Riquier în Ponthieu, sfântul nostru era cunoscut încă din secolul al XIV-lea; îl menționează o listă de martiri redactată în această casă, cam în acea vreme; cel mai târziu în jurul anului 1500, el a fost acolo obiectul unei venerații destul de active, despre care mărturisește iconografia⁴. La Tournai, în biserica Saint-Brice, el își avea altarul și statuia încă din a doua jumătate a secolului al XV-lea⁵. La Angers⁶, la Gissey în Burgundia⁷, cultul său e atestat în secolul al XVI-lea; cam în același timp, efigia lui începe să figureze, în regiunea Arras, pe niște medalioane, împreună cu diferiți sfinți locali⁸. În 1533 și 1566, cărțile de rugăciuni din dioceza de la Troyes și abația de la Cluny împrumută din cărțile liturgice de la Saint-Rémi din Reims o proză în cinstea sa⁹. Tot în secolul al XVI-lea, un fragment din craniul său, furat la de Corbeny, este transportat în biserica de la Bueil, din Touraine, unde atrage de aci înainte credincioșii¹⁰. Alte bucăți din relicvele

1. Van Heurck, loc. cit., p. 473; atestat din 1685.

2. Atestat în 1672; cf. mai jos, p. 191, n. 4. Nici o relicvă a sfântului Marcoul nu este semnalată de Gelenius, *De admiranda sacra et civili magnitudine Coloniae*, in-4°, Köln 1645. În timp ce făceam corecturile, mi-am dat seama că trebuie să mai adaug la această listă biserica S. Jacques din Compiègne, unde există astăzi o capelă dedicată Sf. Marcoul; cf., mai jos, *Apendice II*, nr. 24.

3. Cf. ceea ce se spune în notele de mai sus despre Saumur și Russé, St-Thomas în Argonne, Zellick și Wondelgem.

4. Lista de martiri este *codex Centulensis* din *Martyrologe* al lui Usuard: Migne, *P.L.*, t. 124, col. 11. Pentru iconografie, în afară de fresca citată mai jos, p. 199, trebuie semnalată o statuie a sfântului de la începutul secolului al XVI-lea: G. Durand în *La Picardie historique et monumentale*, IV, p. 284 și fig. 37; și o statueta de argint, servind ca păstrătoare de relicve, distrusă în 1789 și a cărei epocă n-aș putea s-o precizez: Corblet, *Hagiographie*, IV, p. 433.

5. Contul bisericii Saint-Brice, 1468-1469: „Lui Jacquemart Blathon, zidar, ca plată pentru a fi așezat în plumb candelanbrul de fier ce slujește în fața icoanei sfântului Marcou și pentru ca să reușească aceasta, a făcut trei găuri în zid” (*Annales Soc. histor. Tournai*, XIII, 1908, p. 185). În 1481-1482, contul vorbește despre un „altar al sfântului Marcou”. (După o comunicare amabilă a D-lui Hocquet, arhivist al orașului Tournai.)

6. Gautier, *Saint Marcoul*, p. 56. Catedrala din Angers și biserica St-Michel du Tartre par să-l fi venerat împreună pe Sf. Marcoul.

7. Duplus, *Histoire et pèlerinage de Saint Marcoul*, p. 83. Despre Gissey [pe râul Ouche] există o notiță în *Mémoires de la commission des antiquités de la Côte d'Or*, 1832-1833, p. 157, ce nu conține nici o informație despre sfântul nostru.

8. L. Dancoisne, *Les médailles religieuses du Pas de Calais; Mém. Acad. Arras*, seria 2-a, XI, 1879, pp. 121-124. Dl. Dancoisne crede că biserica Sainte-Croix din Arras a fost pusă la început – la întemeierea sa, în secolul al XI-lea – sub hramul sfântului Marcoul; această aserțiune este făcută însă fără nici o urmă de dovadă și nu pare să se poată justifica prin vreun text.

9. Ul. Chevalier, *Repertorium hymnologicum*, nr. 21164; cf., mai sus, p. 187, n. 3. Biserica colegială St-Etienne din Troyes posedă în secolul al XVII-lea niște relicve ale Sf. Marcoul, potrivit mărturiei lui N. Des Guerrois, *La Saincteté chrétienne, contenant la vie, mort et miracles de plusieurs Saints... dont les reliques sont au Diocese et Ville de Troyes*, in-4°, Troyes 1637, p. 296 v°.

10. Furtul avusese loc la o dată care nu e precizată, probabil spre sfârșitul secolului al XVI-lea. Procesul-verbal care îl relatează n-a fost stabilit decât la 17 iulie 1637; se găsește în pachetul 229, nr. 9; a fost reprodus în mod incorect de Oudard Bourgeois, *Apologie*, p. 120 (O. Bourgeois scrie „Bue” în loc de „Bueil” pe care-l dă textul autentic.) Capul întreg fusese transferat mai întâi la Bueil; Corbeny l-a redobândit; dar cei din Bueil se pare că au păstrat un fragment din craniu: cf. Gautier, *Saint Marcoul*, p. 30.

lui, luate prin mijloace mai îngăduite, dau naștere, în 1579, la un mare pelerinaj la Archelange din Franche-Comté¹. Începînd din secolul al XVII-lea, el se găsește asociat uneori cu Sfînta Fecioară pe medalioanele de la Notre-Dame din Liesse². În 1632, mulțumită generozității consiliului de canonici din Angers, Coutances capătă înapoi cîteva bucăți din trupul său, smulse odinioară diocezei de invaziile normande³; în 1672, Köln trimite la Anvers alte fragmente din el⁴; altele ajung, către 1666, la carmeliții din Piața Maubert, la Paris, datorită unei dispoziții testamentare a Anei de Austria⁵. Mai ales către sfîrșitul secolului al XVI-lea și în cursul secolului următor, confrerii religioase se întemeiază cu hramul său, în toate părțile: la Saint-Firmin din Amiens, în 1581⁶, la Notre-Dame din Soissons, în 1643⁷, la Grez-Doiceau, în ducatul Brabantului, în 1663⁸, în biserica Notre-Dame du Sablon, la Bruxelles, în 1667⁹, chiar și la Tournai, unde totuși în jurul anului 1670¹⁰, cultul său era vechi. Confreria Cordelierilor din Falaise nu este cunoscută decît printr-o gravură din secolul al XVII-lea¹¹.

Deasupra tuturor acestor mici centre locale strălucea centrul principal: Saint-Marcoul din Corbeny. Întocmai cum se întîmplase odinioară la Nant, satul Corbeny a fost pe punctul de a-și pierde numele. Începînd din secolul

1. *Notice sur la vie de S. Marcoul et sur son pèlerinage à Archelange*, p. 22. Despre popularitatea acestui pelerinaj și în zilele noastre, în Burgundia, *Rev. des traditions populaires*, II (1887), p. 235.
2. Ledouble, *Notice*, p. 220 (reproducere în fața p. 208). Singura medalie a Sf. Marcoul pe care o posedă Cabinetul de Medalii al Bibl. Nat. corespunde de asemenea acestui tip, după cum m-am putut convinge datorită mulajului pe care Dl. Conservator a binevoit să mi-l transmită prin mijlocirea D-lui Jean Babelon.
3. R. Toustain de Billy, *Histoire ecclésiastique du diocèse de Coutances* (Soc. de l'hist de Normandie), III, Rouen 1886, p. 239.
4. Gautier, p. 29.
5. Cf. mai jos, p. 213.
6. Daire, *Histoire de la ville d'Amiens*, II, in-4°, 1757, p. 192. Confreria, întemeiată ca urmare a unui legămînt făcut pe vremea unei ciume, îi avea ca patroni pe Sf. Roch, Sf. Adrian, Sf. Sebastian și Sf. Marcoul. Bineînțeles că întemeierea unei confrerii nu dovedește nicicum că acest cult al Sfîntului s-a născut la data exactă cînd s-a fondat confreria; v. mai jos ceea ce se spune despre Tournai și să se adauge faptul că la Wondelgem, unde cultul este atestat din 1685, confreria religioasă n-a fost instituită decît în 1787; un fapt de acest fel dovedește însă incontestabil un progres al cultului.
7. Ch. Gautier, *Saint Marcoul*, p. 30.
8. Schépers, *Le pèlerinage de Saint Marcoul à Grez-Doiceau*; Van Heurck, *Les drapelets de pèlerinage*, pp. 157 și urm. O dispoziție arătînd regimul pe care trebuiau să-l urmeze bolnavii care solicitau intervenția Sfîntului Marcoul a fost tipărită la Louvain, în 1656; dacă a fost redactată special pentru pelerinii de la Grez-Doiceau – indicațiile D-lui Van Heurck nu sînt foarte precise asupra acestui punct (p. 158) – pelerinajul ar data, în consecință, cel mai tîrziu din 1656.
9. A. A. SS. maii, I, p. 70c.
10. Ea este atestată pentru prima oară, în conturi, în 1673-1674 (comunicarea D-lui Hocquet). La 27 mai 1653, mormîntul lui Childéric fusese descoperit pe un teren ce aparținea decanului de la St-Brice; unele obiecte descoperite în el au fost trimise lui Ludovic al XIV-lea; potrivit unei tradiții locale, ce nu se sprijină pe nici un text, ca răsplată pentru acest dar, regele Franței ar fi făcut să-i parvină decanului o relicvă a Sf. Marcoul; cf. broșura pioasă, intitulată *Abrégé de la vie de S. Marcou... honoré en l'église paroissiale de S. Brice à Tournai*, p. 3. La fel și la Reims, unde cultul sfîntului data oarecum din vremuri imemoriale, el pare să ia o nouă dezvoltare în secolul al XVII-lea; către 1650, se întemeiază un azil cu hramul lui; puțin mai tîrziu, în același azil este instituită o confrerie, în cinstea sa: cf. Jadart, *L'hôpital Saint-Marcoul de Reims; Travaux Acad. Reims*, CXI (1901-1902), pp. 178 și 192, n. 2.
11. Bibl. Nat, Cabinet des Estampes, Collection des Saints; reprod. Landouzy, *Le Toucher des Ecrouelles*, p. 19.

al XV-lea, documentele îl numesc deseori Corbeny-Saint-Marcoul ori chiar Saint-Marcoul, pur și simplu¹. Nu mai era cunoscut decât prin biserica sa. Și acolo se crease o confrerie, pe jumătate religioasă, pe jumătate economică, fiindcă sfântul fusese ales – oare tot în virtutea vreunei asonanțe? – ca patron al negustorilor de mărunțișuri [= „merciers”] din regiune. Pe la începutul secolului al XVI-lea, comercianții aceștia ne apar oarecum grupați, în toată Franța, într-un anumit număr de mari asociații, supravegheate foarte de aproape de puterea regală, al cărei reprezentant în acest caz era Marele ofițer de la Camera regelui. Fiecare dintre ele avea ca șef un „rege al negustorilor de mărunțișuri”, care purta numele de „vizitator șef”, un asemenea titlu aflat în mâinile unui supus avînd ceva șocant. Una dintre asociații, care acoperea o mare parte din ținuturile Champagne și Picardia, își avea centrul la prioratul din Corbeny; i se spunea: „Turnul și Confreria Monseniorului Saint Marcoul”; „regele” său era „primul confrate” și avea o pecete pe care erau reprezentați alături marele protector al monarhiei, sfântul Ludovic și protectorul particular al „Turnului”: sfântul Marcoul². „Negustorii de mărunțișuri” erau pe atunci mai ales ambulanți, mergînd din târg în târg: ne-am putea închipui niște propagandiști mai buni pentru cultul unui sfânt?

Dar ceea ce a făcut mai ales gloria taumaturgului din Corbeny a fost, bineînțeles, pelerinajul al cărui obiect era mormîntul său. Încă din secolul al XV-lea, apoi și mai târziu, călugării vindeau bolnavilor mici medalii sau „mici bule” de argint aurit ori neaurit sau, pentru cei mai săraci, niște simple „ymages plates” din argint aurit, argint simplu, plumb sau cositor care, purtînd efigia cucernicului abate, i-au făcut, după toate aparențele, persoana și chipul familiare în întreaga Franță, chiar și multor oameni care nu-i văzuseră niciodată mormîntul³; ei adăugau la acestea și niște mici recipiente de gresie conținînd o apă sfințită prin „cufundarea” în ea a uneia dintre relicve; era destinată spălării părților atinse de boală, dar uneori cei mai

1. A se vedea *Dictionnaire topographique de l'Aisne*. Cf. textul din 1671, publicat de R. Durand, *Bulletin de la Soc. d'Hist. moderne*, p. 458 și înscrisurile de donație ale lui Ludovic al XIII-lea, din 8 noiembrie 1610, pachetul 199, nr. 6.
2. Asupra corporațiilor și „regilor” negustorilor de mărunțișuri, se poate vedea Pierre Vidal și Léon Duru, *Histoire de la corporation des marchands merciers... de la ville de Paris* [1911]: cf. E. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières... avant 1789*, ed. 2-a, 1900, I, pp. 612 și urm.; A. Bourgeois, *Les métiers de Blois (Soc. sciences et lettres du Loir-et-Cher, Mém. XIII, 1892)*, pp. 172 și 177; H. Hauser, *Ouvriers du temps passé*, ed. a 4-a, 1913, pp. 168 și 256. Numeroase meserii au avut în fruntea lor „regi”, în Franța și în afara ei; nu este locul să dăm aici bibliografia acestei terminologii bizare. Privitor la corporația negustorilor de mărunțișuri din Corbeny, sîntem informați de documente destul de numeroase: actul lui Jean Robertet, reprezentîndu-l pe Marele ofițer de la Camera regelui, 21 noiembrie 1527: pachetul 221, nr. 1; acordul dintre „rege” și prior, 19 aprilie 1531; *ibid.* nr. 2 (de Barthélemy, *Notice*, p. 222, n. 1); decizia Consiliului Privat din 26 august 1542: Oudard Bourgeois, *Apologie*, p. 126; și alte cîteva piese de la sfîrșitul secolului al XVI-lea: pachetul 221, nr. 3 și 4; Oudard Bourgeois, pp. 127 și urm.; de Barthélemy, p. 222. Slujba religioasă exista cu siguranță încă pe vremea lui O. Bourgeois (1638). Pecetea e reprodusă de O. Bourgeois, p. 146; un exemplar a fost descris de G. Soultrait, *Société de sphragistique de Paris*, II (1852-1853), p. 182; cf. *ibid.* p. 257.
3. A se vedea în pachetul 195 (informații) conturile din 1495-1496, fol. 12 v° și 28 v°; din 1541-1542, p. 30 și 41; din 1542-1543, p. 31. Se pare că nu s-a păstrat nici una din aceste medalii. Sena, care a dat atîtea peceti de plumb cu figurine, nu ne-a furnizat printre ele nici o imagine a sfîntului Marcoul (cf. A. Forgeais, *Collection de plombs historiés trouvés dans la Seine*, II, 1863 și IV, 1865).

zeleși o beau¹. Mai târziu, au împărțit și niște cărțulii². Cunoaștem regulamentele pelerinajului, așa cum erau ele în vigoare la începutul secolului al XVII-lea, printr-un memento ce i s-a oferit, poate în 1627, unui delegat al arhiepiscopiei, numit Gifford și pe care acesta l-a adnotat; reflecțiile sale sînt o mărturie prețioasă a impresiei ce o puteau produce asupra unui cleric luminat din acea vreme niște practici de devoțiune populară, în care religia nu se deosebea totdeauna prea bine de magie. De îndată ce soseau, bolnavii erau înscriși la confrerie și-i vărsau o sumă modestă; li se dădea cu acest prilej un „bilet imprimat” care îi informa despre obligațiile lor. Erau supuși la diverse interdicții, alimentare sau de alt gen; le era interzis în special să atingă vreun obiect metalic în timpul șederii lor, prescripție atît de importantă încît „mai demult” (așa i s-a spus lui Gifford) li se impunea să poarte mănuși pentru a „împiedica”, evitîndu-se orice neglijență cu putință, „amintita atingere”. Bineînțeles, prima lor datorie era să fie prezenți la slujbe în biserica prioratului; după regula strictă, trebuiau să se roage timp de nouă zile; dar cei care nu se puteau opri nouă zile întregi la Corbeny aveau dreptul să delege în locul lor un localnic³; acesta era dator să respecte aceleași opreliști ca și cele la care ar fi fost obligată persoana pe care o înlocuia. Obiceiul acesta se număra printre cele care, în ochii omului cuminte Gifford, „nu erau lipsite de superstiție”, fiindcă, gîndea el, niște dispoziții de acest fel nu sînt îndreptățite decît dacă au ca scop să-i îndemne pe pacienți să se abțină de la lucruri ce le-ar fi dăunătoare „în mod natural” – el vrînd să spună în afara oricăror concepții cu caracter supranatural – iar în acest caz, nu vedem pentru ce s-ar aplica unor indivizi sănătoși⁴. Cînd

1. A se vedea conturile citate în nota precedentă. Primul, cel mai explicit, vorbește pur și simplu de „mici butelii de gresie, în care ei [pelerinii] își duc apa de spălat”; dar cărțulia intitulată *„Avertissement à ceux qui viennent honorer...”* (mai jos, p. 277, n. 1) precizează: „Bolnavii... își vor spăla boala de care suferă cu apă binecuvîntată prin cufundarea relicvei Sfîntului și o vor putea folosi chiar ca s-o bea”. Regulamentul pelerinajului de la Grez-Doiceau, inspirat de cel de la Corbeny, spune încă și astăzi: „Va continua să se poată procura din numita biserică apă binecuvîntată în cinstea Sfîntului Marcoul, pentru băut sau pentru spălat cu ea tumorile sau plăgile”: Schépers, *Le pèlerinage de Saint Marcoul à Grez-Doiceau*, p. 179. Asupra unor obiceiuri asemănătoare în alte pelerinaje, să se vadă, de exemplu, H. Gaidoz, *La rage et St. Hubert (Bibliotheca Mythica, I)*, 1887, pp. 204 și urm.
2. Una din aceste cărțulii – din secolul al XVII-lea, dar fără dată – intitulată: *Avertissement à ceux qui viennent honorer le glorieux Saint Marcoul, dans l'église du Prieuré de Corbeny au diocèse de Laon*, este păstrată la Bibl. Nat. sub cota LK⁷ 2444; o alta, destul de diferită, intitulată: *La vie de Saint Marcoul abbé et confesseur* și datată din Reims 1619, se află la Arch. din Reims, St. Rémi, pachetul 223. Un spital pentru pelerini a fost întemeiat la Corbeny în 1673: pachetul 224, nr. 10.
3. Firesc, potrivit unui obicei general, bolnavii pe care suferințele lor sau vîrsta ori un altfel de motiv îi împiedicau să vină la Corbeny, puteau cere să fie înlocuiți pentru pelerinaj de o rudă, de un prieten sau chiar, fără îndoială, de o persoană plătită. Certificatele de vindecare, despre care va fi vorba mai jos, cuprind destul de numeroase exemple ale acestei practici. Alții, vindecați după ce se pusese sub protecția sfîntului, nu făceau decît un pelerinaj de mulțumire la Corbeny; aceștia erau însă destul de puțini.
4. Regulamentul intitulat: *Les ceremonies quel'on a acoustumé d'observer par ancienne tradition en la neufiesme qui se doit observer au pelerinage de Saint Marcoul à Corbeny*, cu adnotare – în latinește – de Gifford, poate fi găsit în pachetul 223 (informații); nu este datat; un arhivar din secolul al XVIII-lea a înscris sus pe foaie: 1627. N-am putut să-l identific pe acest Gifford. Alături de articolul 4, în care îl vedem pe prior poruncind pelerinilor să fie de față la slujbe și să nu părăsească

pelerinii părăseau Corbeny, ei rămâneau în principiu membri ai confreriei; cei mai conștiincioși continuau – din depărtare – să-și verse cotizația¹. La rîndul lor, călugării nu-și pierdeau deloc din vedere vizitatorii: ei îi rugau ca după ce-au făcut „călătoria la marele Sfînt Marcoul”, dacă erau, după un timp, vindecați de bolile lor, să pună să se facă – pe cît cu putință de către preotul lor sau de către autoritatea judecătorească cea mai apropiată – un certificat autentic și să li-l trimită. Aceste prețioase documente care dovedeau gloria sfîntului se strîngeau în arhivele prioratului; multe au ajuns pînă la noi; cel mai vechi e din 17 august 1621², cel mai recent, din 17 septembrie 1738³. Ele ne dau informații de o admirabilă precizie asupra popularității sanctuarului. Rezultă din ele că oamenii veneau la sfîntul Marcoul nu numai din toate colțurile Picardiei, ale regiunilor Champagne și Barrois, dar și din Hainaut și din ținutul Liège⁴, din Alsacia⁵, din Lorena ducală⁶, din Ile-de-France⁷, din Normandia⁸, din Maine și din Anjou⁹, din Bretania¹⁰, din Nivernais, din Auxerrois și din Burgundia¹¹, din Berry¹², din Auvergne¹³, din regiunea Lyon-ului¹⁴,

deloc regiunea Corbeny, se poate citi adnotarea: „Si respiciatur in eo perseverantia in bono opere, licet; alias non videtur carere superstitione”; alături de articolul 5 (interdicție de a atinge obiectele metalice): „Omnia ista sunt naturaliter agentia; ideo si sint noxia merito prohibentur;”; alături de 6 (interdicții alimentare): „Idem ut supra, modo constat iudicio medicorum tales cibos naturaliter esse noxios”; alături de articolul 7 (privindu-i pe înlocuitori, supuși la aceleași practici religioase ca și pelerinii înșiși): „Hoc non videtur carere superstitione, quia non est ratio cur naturaliter noxia prohibeantur illi qui est sanus”. Regulamentul înscris, în 1633, în fruntea registrului confreriei din Grez-Doiceau (cf. mai jos, p. 194), nu conține interdicția de a atinge obiectele metalice. Cu titlu de comparație, se pot citi prescripțiile privitoare la comportamentul ce trebuie respectat în timpul celor nouă zile, folosite încă și în zilele noastre la pelerinajul de la Sfîntul Hubert din Ardeni: H. Gaidoz, *La rage et Saint Hubert (Bibliotheca Mythica)*, 1887, p. 69.

1. A se vedea scrisoarea unuia dintre acești scrupuloși, Louis Douzinel din Arras, 22 februarie 1657, pachetul 223 (informații), nr. 7.
2. Pachetul 223 (informații), nr. 6. Oudard Bourgeois, *Apologie*, pp. 47 și urm. analizează patru certificate, dintre care cel mai vechi se referă la o vindecare operată în 1610.
3. Pachetul 223 (informații), nr. 7: *Bus*.
4. Numeroase certificate – prea numeroase ca să poată fi citate, se află în pachetul 223 (informații).
5. Certificatul parohului din Saales, Bruche și Bourg, din 31 dec. 1705; pachetul 223 (informații), nr. 8.
6. Remiremont, St-Clément de lîngă Lunéville, Val de St-Dié: 1655, pachetul 223 (informații), nr. 8.
7. Pithiviers: certificat din 22 mai 1719: pachetul 223 (informații), nr. 7; Gisors, *ibid.*, 12 iulie 1665; Rozoy-en-Brie, Grisy, Maintenon, Dreux (1655), *ibidem*, nr. 8; Paris, 9 mai 1739, pachetul 223, nr. 11.
8. Jurques, dioceza Bayeux: 30 iunie 1665; pachetul 223 (informații), nr. 7; localitate situată între Andelys și Louviers, 1665 (*ibidem*).
9. Laval: 4 iulie 1665; pachetul 223 (informații), nr. 7; Corné, dioceza Angers: 1655, *ibidem*, nr. 8.
10. Certificat stabilit de doi medici din Auray: pachetul 223 (informații), nr. 7, 25 martie 1669.
11. Localități din diocese de la Nevers și Langres, Joigny lîngă Auxerre, 1655: pachetul 223 (informații), nr. 8; Sancerre, 11 iunie 1669, *ibidem*, nr. 11.
12. Vorly, dioceza din Bourges: certificat din 30 martie 1659: pachetul 223 (informații), nr. 7; Nassigny, aceeași dioceza, 1656: *ibidem*, nr. 8.
13. Jaro (?), aproape de Cusé, dioceza Clermont, 1655; pachetul 223 (informații), nr. 8.
14. Charlieu „en Lionnois”, Dammartin (dioceza din Lyon): 1655, pachetul 223 (informații), nr. 8.

din Dauphiné¹; i se cerea alinarea unor boli diverse, dar mai ales, de cele mai multe ori era implorat pentru scrofulle.

Reveniți în țara natală, pelerinii de la Corbeny propagau acolo devotamentul pentru sfântul pe care veniseră să-l adore la mormântul său, adeseori de foarte departe. În fruntea registrului Confreriei de la Grez-Doiceau, în Brabant, deschis în 1663, se poate citi și astăzi întreg regulamentul confreriei de la Corbeny². Acolo, pe pantele platoului Craonne, se afla confreria-mamă; multe dintre asociațiile locale, la Grez-Doiceau ori în alte părți, n-au fost, fără îndoială, decât filialele sale. Expansiunea cultului sfântului Marcoul, descrisă mai sus, a fost probabil, în bună parte, opera unor foști bolnavi ce socoteau a fi contractat o datorie de recunoștință față de taumaturgul ale cărui relicve – credeau ei – le alinaseră suferințele.

De unde i-a venit, în fond, bătrînului abate din Nant – sau cum se spunea cu plăcere încă din secolul al XVI-lea, printr-o curioasă confuzie de nume, din „Nanteuil” – acest succes tardiv și uluitor? Evident, înainte de toate, din specialitatea pe care lumea se obișnuise să i-o atribuie. Atîta vreme cît nu fusese decât un vindecător banal, nimic din el nu părea să-i subjuge pe credincioși. Din ziua în care a putut fi invocat pentru o afecțiune anumită, de altminteri foarte obișnuită, a găsit o clientelă gata pregătită. Evoluția generală a vieții religioase i-a ajutat reușita. Se pare că voga a început să-i crească în timpul ultimelor două secole ale Evului Mediu; încă din secolul al XV-lea, steaua sa crescuse în așa măsură, încît o biserică ambițioasă credea că are interesul să-i revendice relicvele. În acea vreme, spectacolul epidemiilor și al nenorocirilor de tot felul care pustiau Europa, poate și niște mișcări obscure ale sensibilității colective (sesizabile mai ales în expresia lor artistică), dădeau cucerniciei o nouă întorsătură, mai neliniștită, mai rugătoare, dacă se poate spune, înclinau sufletele să se preocupe cu teamă de mizeriile acestei lumi și să ceară alinarea lor unor mijlocitori prevăzuți fiecare în parte, sau aproape, cu domeniul lor propriu. Mulțimile s-au îndreptat către sfîntul scrofulilor, așa cum se îngrămădeau încă și mai numeroase la picioarele sfîntului Christof, sfîntului Roch, sfîntului Sebastian sau ale celor Paisprezece sfinți ajutători; faima sa născîndă n-a fost decât un caz particular al creditului unanim al cărui obiect erau în același timp sfinții medici³. La fel, strălucirea gloriei sale în secolele următoare coincide cu efortul viguros și fericit pe care mulți catolici activi l-au făcut atunci – ca reacție împotriva Reformei – ca să trezească în mase cultul sfinților, întemeind confrerii, procurîndu-și relicve și consacîndu-se de preferință aceloră dintre slujitorii Domnului care, prin puterea lor specifică asupra bolilor, păreau să fie în stare să exercite o atracție mai vie asupra umanității suferinde. Există deci, printre rațiunile care explică noua popularitate a sfîntului Marcoul, multe elemente cu caracter universal. Dar el și-a datorat-o de asemenea, în bună măsură, și asociației strînse care se făcuse treptat în mințile oamenilor între numele său și dinastia regală. Nu din întîmplare sigiliul negustorilor de mărunțișuri purta cele două chipuri reunite, ale sfîntului Ludovic și ale sfîntului Marcoul; amîndoi, fiecare în felul său, erau sfinți ai casei de Franța. Să vedem cum i-a revenit acest rol neașteptat patronului de la Corbeny.

1. „Bourg-le-Namur, la șase leghe de Grenoble, în direcția Piemontului”: pachetul 223 (informații), nr. 7.

2. Schépers, *Le pèlerinage de Saint-Marcoul à Grez-Doiceau*, p. 179.

3. La Amiens, în 1581, îl găsim pe Sf. Marcoul asociat cu trei mari sfinți protectori ai ciумаților: Sf. Roch, Sf. Adrian, Sf. Sebastian; mai sus, p. 191, n. 5.

2. Sfântul Marcoul și puterea taumaturgică a regilor Franței

Ce rege al Franței, după încoronare, a venit să-și exprime devoțiunea sa pe mormîntul sfîntului Marcoul? În secolul al XVII-lea, cînd li se puneă această întrebare călugărilor, ei răspundeau: sfîntul Ludovic¹. Fără îndoială, ideea atît de măgulitoare pentru ei fusese sugerată de efigia sfîntului rege gravată pe sigiliul confreriei. Dar, după toate aparențele, se înșelau: sfîntul Ludovic a fost încoronat, copil fiind încă, la 26 noiembrie 1226, în mare grabă și în condiții de nesiguranță, extrem de puțin favorabile unei inovații care ar fi putut duce la întîrzierea întoarcerii tînărului principe printre fideli săi parizieni. De altfel, sub Filip cel Frumos, tradiția augustului pelerinaj în mod sigur nu era încă stabilită; cunoaștem itinerariul urmat de cortegiul regal în 1286, după încoronarea acestui suveran; el a tăiat-o de-a dreptul spre sud-vest, fără să mai ocolească valea râului Aisne. Poate că Ludovic al X-lea, în 1315, la ieșirea din Reims, s-a dus la Corbeny; dar dacă așa s-au petrecut lucrurile, trebuie să admitem că Filip de Valois nu s-a considerat angajat de acest precedent; în 1328, el a luat același sau aproape același drum ca și Filip cel Frumos. Din contra, începînd cu Ioan cel Bun, care a treia zi după încoronare s-a oprit la Corbeny, nici un rege, pînă la Ludovic al XIV-lea, nu pare să se mai fi sustras acestui pios obicei – în afară, bineînțeles, de Henric al IV-lea, pe care Liga, stăpînă la Reims, l-a constrîns să primească miruirea la Chartres. S-a dezvoltat un întreg ceremonial, descris cu claritate de un document de la începutul secolului al XVII-lea: o procesiune ieșea în întîmpinarea ilustrului vizitator; priorul ținea capul sfîntului și-l depunea în „mîinile sacre” ale regelui; acesta îl primea și-l ducea el însuși, sau puneă să fie dus de preotul său pînă la biserică, unde regele începea să se roage în fața raclei². Începînd din secolul al XV-lea, un pavilion special, numit „pavilionul regal”, fusese destinat, printre construcțiile mănăstirești, ca locuință pentru monarh³.

Ludovic al XIV-lea a modificat vechiul obicei; cînd a fost încoronat și miruit în 1654, burgul Corbeny era ruinat de războaie; poate că nici locurile de la țară nu erau tocmai sigure. Mazarin n-a vrut ca tînărul suveran să se aventureze în afara orașului Reims. Au pus atunci să se aducă la abația Saint-Rémi, chiar în oraș, racla sfîntului Marcoul; în felul acesta, pelerinajul s-a îndeplinit fără inconveniente pentru regele pelerin. Procedul a părut agreabil; Ludovic al XV-lea și Ludovic al XVI-lea l-au imitat, sub diverse

1. O. Bourgeois, *Apologie*, p. 60; Marlot, *Théâtre d'honneur*, p. 718. Este și teza din *Gallia Christiana*, IX, col. 248. Unii spuneau chiar: Carol cel Simplu (mica culegere despre Sf. Marcoul redactată după încoronarea lui Ludovic al XV-lea: pachetul 223 (informații)). Efigia Sfîntului Ludovic pe sigiliul confreriei negustorilor de mărunțișuri a făcut să se nască chiar ideea că acest principe i-ar fi fost întemeietorul: O. Bourgeois, p. 63; *Gallia*, loc. cit.; *AA. SS. maii*, 1, p. 70. G. Ledouble, *Notice* merge pînă acolo încît scrie (p. 116) că sfîntul Ludovic „și-a înscris numele său, Louis de Poissy, în fruntea registrului asociației”. Printr-o confuzie destul de hazlie, unii și-au închipuit că **primii confrăți** ai acestei **cucernice** asociații erau regii Franței și nu **regii negustorilor de mărunțișuri** (a se vedea certificatul lui A. Baillet din 24 sept. 1632, mai jos, p. 213).

2. Proces-verbal de anchetă privind furtul capului Sf. Marcoul (18 iulie 1637): Oudard Bourgeois, *Apologie*, pp. 123-124 (cf. mai sus, p. 190, n. 10).

3. Pachetul 190 bis, nr. 2; cont de la sfîrșitul secolului al XV-lea, arătînd folosirea sumelor primite de prior „pentru repararea clopotnițelor și a pavilionului regelui”. Pentru mărturiile privind pelerinajele regale, v. mai jos, *Apendice V*.

pretexte¹. Regii nu-și mai impuneau o incomodă călătorie pînă la Corbeny; dar într-un fel sau altul, ei trebuiau să-l adore pe sfîntul Marcoul. Rugăciunile în fața relicvelor acestui sfînt deveniseră, cam pe vremea celor dintîi Valois, și au rămas pînă la sfîrșitul monarhiei, un rit aproape indispensabil, ce trebuia să urmeze aproape în mod necesar după solemnitatea încoronării. Încă de pe timpul lui Carol al VII-lea, lumea nu-și putea închipui că lucrurile se vor fi petrecut vreodată altfel. „Or, adevărat este”, scrie *Chronique de la Pucelle*, „că din toate timpurile regii Franței luaseră obiceiul de a merge după încoronările lor la o stăreție... numită Corbigny”².

Cărei inspirații i s-a supus primul rege – Ludovic al X-lea, dacă vreți – care, întorcîndu-se de la Reims, a părăsit drumul obișnuit și s-a abătut pe la Corbeny? Încă din acel moment, sfîntul Marcoul – a cărui mare popularitate începea – trecea drept un vindecător de scrofuli. Oare pentru acest merit se ducea să-l caute principele francez, el însuși specialist în aceeași maladie? Nădăjduia el că implorînd un sfînt căruia Dumnezeu părea să-i fi încredințat în special grija scrofuloșilor, să izbutească prin protecția acestuia niște tratamente și mai frumoase decît pe vremuri? Se poate presupune că într-adevăr cam acestea i-au fost sentimentele. Dar bineînțeles că nimeni nu s-a îngrijit să ni le facă cunoscute în mod exact. În schimb, ceea ce vedem cu claritate este ideea pe care, o dată intrate în moravuri, aceste pelerinaje au răspîndit-o în mintea oamenilor. Pînă atunci se considerase puterea taumaturgică a regilor Franței ca o consecință a caracterului lor sacru, exprimat și confirmat prin oncțiune; de aci înainte, lumea s-a obișnuit să creadă că ei o datorau mijlocirii sfîntului Marcoul, care ar fi obținut de la Dumnezeu această însemnată grație pentru dîșii. Era deja o credință generală în timpul lui Carol al VIII-lea și al lui Ludovic al XI-lea: o mărturisesc Jean Chartier, autorul *Cronicii Fecioarei* și al *Jurnalului de Asediu*, Lefèvre de Saint-Rémi, Martial d'Auvergne, Aeneas Piccolomini însuși³. Sub Francisc I, i se atribuia în chip aproape universal acestui sfînt de „grant mérite”, cum zice Fleuranges, darul virtuții miraculoase manifestate de regi⁴. Este zvonul pe care l-a cules, la curtea acestui principe, călătorul Hubert Thomas din Liège⁵; dar redactîndu-și ulterior amintirile, el s-a încurcat în hagiografia franceză și a pus pe seama sfîntului Fiacre ceea ce i se spusese despre Marcoul: dovadă că fama sfîntului din Corbeny, în noul său rol, nu depășise încă granițele; în Franța, dimpotrivă, ea era ferm stabilită.

Măcar dacă regii s-ar fi mărginit, în fața relicvelor sfîntului Marcoul, să asculte un serviciu religios și să spună cîteva rugăciuni! Dar la aceste rituri pioase, manifestare curentă în pelerinaje, s-a adăugat de timpuriu un obicei și mai capabil să confirme reputația sfîntului ca autor al miracolului regal: o dată încheiate formele de devoțiune, noul suveran atingea cîțiva bolnavi,

1. Apendice V, p. 338.

2. Ed. Vallet de Viriville, in-12, 1859, cap. 59, p. 323.

3. Pentru *Chronique de la Pucelle*, v. nota precedentă; Jean Chartier, *Chronique de Charles VII*, ed. Vallet de Viriville, in-16, 1858, I, cap. 48, p. 97; pentru celelalte texte, Quicherat, *Procès de Jeanne d'Arc* (Soc. de l'hist. de France), IV, pp. 187, 433, 514; V, p. 67.

4. Ed. Goubaud și P.A. Lemoisne (Soc. de l'hist. de France), I, p. 170. Cf. Grassaille, *Regalium Franciae iura*, p. 65, care nu se pronunță: „Alij dicunt, quod hanc potestatem capiunt in visitatione corporis beati Marcolphi, quam post coronationem facere consueverunt Reges”.

5. Hubertus Thoma Leodius, *Annalium de vita illustrissimi principis Friderici II...* ed. din 1624, in-4°, Frankfurt, p. 97; asupra inexactităților lui H. Thomas, cf. mai jos, p. 216, n. 1.

chiar la priorat. Practica aceasta este atestată pentru prima oară sub Carol al VIII-lea, în 1484. Probabil că nu era prea veche în acel moment; căci scrofuloșii nu-și făcuseră încă obiceiul să se îngrămădească la Corbeny, în momentul când avea loc călătoria încoronării. Carol al VIII-lea n-a văzut apropiindu-se de el decît șase; sub Ludovic al XII-lea, paisprezece ani mai tîrziu, erau deja optzeci; în vremea lui Henric al II-lea, se numărau printre ei și străini de regat. În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, se îngrămădeau cu sutele ori chiar cu miile, într-o asemenea ocazie, la Corbeny sau, începînd cu Ludovic al XI-lea, în parcul St-Rémi din Reims. Mai mult decît atît. Cel puțin începînd de la Ludovic al XII-lea, poate chiar mai înainte, această atingere, îndeplinită lîngă raclă, era – în fiecare domnie – cea dintîi: nici un pacient nu se putea apropia de augustul taumaturg înainte de această zi. Ce putea fi mai ispititor decît să se explice regula prin presupunerea că regii, înainte de a vindeca, trebuiau să aștepte să primească de la sfînt puterea de vindecare? Aceasta a și fost într-adevăr opinia generală, împărtășită poate și de regii înșiși¹.

Canonicii din Reims priveau cu ochi răi noua teorie; li se părea că aducea atingere prestigiului oncțiunii, adevăratul izvor, după părerea lor, al miracolului scrofulelor și, ca o consecință indirectă, al onoarei catedralei lor, în care urmașii lui Clovis veneau să fie consacrați prin mir. Ei au profitat de serbările care au marcat încoronarea lui Carol al VIII-lea, în mai 1484, ca să proclame sus și tare vechea doctrină. Decanul lor, ținîndu-i un discurs micului rege, la 29 mai, la poarta orașului, i-a amintit că avea să capete prin oncțiune „darul ceresc și divin de a vindeca și a-i alina pe bieții bolnavi de dureroasă maladie pe care fiecare o cunoaște”. Dar cuvîntul nu era de ajuns; ca să zguduie imaginația mulțimii și pe aceea a principelui însuși, erau mai de folos imaginile. De-a lungul drumului pe care trebuiau să-l străbată, dincolo de metereze, suveranul și suita lui, se instalaseră, după moda timpului, niște „eșafoduri”, oferind o întreagă serie de tablouri vii, alcătuite din grupuri de personaje ce evocau cele mai faimoase amintiri și cele mai frumoase privilegii ale monarhiei. Pe unul dintre ele stătea în picioare „un băiat tînr îmbrăcat cu o robă azurie, presărată cu flori de crin de culoarea aurului, avînd pe cap o coroană de aur”, pe scurt, un actor care reprezenta un rege al Franței, și anume un rege tînr; în jurul său, se vedeau servitorii care „îi dădeau să se spele” și niște bolnavi pe care-i „vindeca atingîndu-i în forma semnului Crucii”: în rezumat, o reprezentare a atingerii pe care Carol al VIII-lea urma s-o practice în curînd. În josul scenei, o inscripție purta versurile următoare redactate, neîndoielnic, de unul dintre domnii care făceau parte din consiliul de canonici, probabil poetul Guillaume Coquillart:

„En la vertu de la Sainte Oncction
Qu'a Rheims reçoit le noble Roy de France
Dieu par ses mains confere guerison
D'escrouëllez, voicy la demonstrance”*

1. Atingerea executată de Carol al VIII-lea: Godefroy, *Ceremonial*, I, p. 208; de Ludovic al XII-lea: registrul de milostenii, Arch. Nat., KK 77, fol. 124 v°; de Henric al II-lea: mai jos, p. 218, n. 3; de Ludovic al XIII-lea: Godefroy, p. 457 (860 bolnavi) și J. Héroard, *Journal*, 1868, II, p. 32 („nouă sute și mulți atîții”); de Ludovic al XV-lea și Ludovic al XVI-lea, mai jos, pp. 276 și 278. Faptul că Ludovic al XII-lea nu a atins nici un bolnav înainte de ceremonia de la Corbeny reiese din examinarea registrului său de milostenii, citat mai sus; întreaga literatură a miracolului regal din secolul al XVII-lea este de acord să facă un principiu din această așteptare.

* „În virtutea sfintei Oncțiuni

Această „*demonstrance*” și catrenul care o comenta aveau scopul evident de a pune în lumină „virtutea sfintei Onționi”. Dar „trecînd prin fața amintitei Istории”, călăreții cortegiului, puțin cam grăbiți, s-au mulțumit să-i arunce o privire distrată, fără să citească pancarta; dîndu-și seama că era vorba doar de o scenă de vindecare de scrofulă, și-au închipuit „că era un miracol al Sfîntului Marcoul”; este ceea ce i-au spus copilului regal, care, fără îndoială, i-a crezut. Reputația sfîntului Marcoul pătrunsese în conștiințe într-o asemenea măsură, încît totul se întorcea în avantajul său, chiar și insinuările adversarilor săi¹.

Dacă acei canonici din Reims credeau că onoarea lor va avea de cîștigat de pe urma gloriei onționii regale, diferitele comunități religioase care obțineau prestigiu și profit din cultul sfîntului Marcoul trebuiau cu ațît mai mult să favorizeze, din toată puterea lor, teoria care făcea ca virtutea taumaturgică a regilor să-și aibă obîrșia în calitatea de mijlocitor a sfîntului. În prima linie erau, bineînțeles, principalii săi partizani, călugării din Corbeny. Dar și alții. Marea abație de la Saint-Riquier din Ponthieu îi dedicase, se știe, cel puțin din secolul al XIV-lea, o venerație specială. Puțin după 1521, visticierul comunității, Philippe Wallois, a hotărît să fie împodobită cu fresce sala visticieriei pe care slujba sa i-o dădea în pază; în amplul ciclu pictural al cărui program, pe cît se pare, l-a trasat el însuși, ce poate fi văzut și astăzi desfășurîndu-se pe pereții frumoasei săli, acoperită de o boltă cu nervuri delicate, el nu a putut să-l uite pe Sfîntul Marcoul. Printr-o concepție îndrăzneată, l-a înfățișat chiar în momentul îndeplinirii miraculosului dar: abatele din Nant, cu cîrja în mînă, se găsește în picioare; un rege al Franței în costum de sărbătoare, cu coroană și mantie acoperită cu flori de crin, cu colierul sfîntului Mihail la gît, îngenunchează la picioarele lui; sfîntul, cu mîna lui sacră atinge bărbia principelui: tocmai acesta era gestul pe care miniaturile sau gravurile îl atribuiau de obicei regelui cînd atingea scrofulăle, boala avîndu-și locul preferat la glandele gîtului. Artistul a socotit că nu poate găsi un gest mai elocvent ca să arate privirilor tuturor transmiterea puterii de vindecare. Sub tablou se află o inscripție în versuri latinești, care îi preciza înțelesul; poate fi tradusă după cum urmează (cf. pl. I bis):

„O, Marcoul, scrofuloșii tăi primesc de la tine, o, medicule, o sănătate perfectă; datorită darului pe care i-l faci, regele Franței, medic și el, se bucură de o putere egală asupra scrofulălor; o, de-aș putea [grație] ție care strălucești prin atîtea miracole, să pătrund în locurile înstelate”².

Dintotdeauna, în chip neîndoielnic, ceremonia atingerii fusese însoțită de rugăciuni; dar despre ele nu știm nimic pînă la domnia lui Henric al II-lea, ca de altfel nici după aceea. Sub acest principe și pentru el a fost compus un magnific ceaslov, bijuterie de artă franceză. La foaia 108 a acestui manuscris, în fața unei miniaturi care-l reprezintă pe rege într-o

Pe care la Reims o primește nobilul rege al Franței,
Dumnezeu prin mîinile lui dă vindecare
De scrofulă; vedeți aici reprezentarea.” [N.tr.]

1. Ceea ce precede e, după relatarea contemporană publicată de Godeffoy, *Ceremonial*, I, pp. 184 și urm. Cf. *Mémoires du sieur Fouquart, procureur syndic de la ville de Reims*; *Revue des soc. savantes*, seria a 2-a, VI (1861, sem. 2), pp. 100 și 102; despre rolul lui G. Coquillart. o notă de Rathery, *Ibid.*, p. 98, n. 2.
2. „O Marculphe tuis medicaris cum scrofulosis – Quos redigis peregre partibus incolumes – Morbigeras scrofulas Franchorum rex patienti – Posse pari fruitur (te tribuente) medicus – Miraculis igitur qui tantis sepe coruscas – Astriferum merear sanus adire palum”. Cf. *Apendice II*, nr. 20.

galerie de arhitectură clasică, trecînd de la bolnav la bolnav, găsim „*Rugăciunile pe care obișnuiesc să le spună Regii Franței cînd vor să-i atingă pe bolnavii de scrofule*”. Ce putem citi acolo? Nimic altceva decît un anumit număr de orații, antifoane și răspunsuri în cinstea sfîntului Marcoul. Compozițiile sînt, de altfel, de o perfectă banalitate; ceea ce conțin mai particular este decupat pur și simplu din viețile sfîntului scrise în epoca lui Carol cel Mare: ele nu conțin nici o aluzie la rolul său de inițiator al miracolului regal¹. Cu toate acestea, dacă de fiecare dată cînd îndeplinea miracolul obișnuit, regele Franței socotea că trebuie să-și exprime evlavia față de același slujitor al lui Dumnezeu pe care se dusesese să-l venereze la Corbeny înainte de a încerca să vindece pentru prima oară, este cu totul evident că el se credea dator să-i arate oarece recunoștință pentru miraculoasa virtute pe care se pregătea s-o facă să strălucească în ochii tuturor. Liturgia scrofulor era un fel de confirmare adusă de regi sau de clanul capelei lor gloriei sfîntului Marcoul.

Stabilită astfel aproape oficial către mijlocul secolului al XVI-lea, credința a dăinuit în secolele următoare. Cînd, către 1690, abatele de la Saint-Riquier, Charles d'Aligre, preocupat să sporească splendoarea bisericii sale ruinată de războaie și uzufruct, a avut ideea să ceară celor mai buni artiști ai timpului o întreagă serie de tablouri de altar, el a consacrat unul gloriei sfîntului Marcoul; l-a încredințat faimosului pictor de scene religioase, onestului și fecundului Jean Jouvenet. Sub Ludovic al XIV-lea, o operă consacrată miracolului regal nu se putea să nu-l pună pe rege în primul plan; pe tabloul pe care Jouvenet l-a executat în maniera sa obișnuită, solidă și fără strălucire, nu-l vedem, la început, decît pe monarh – cu trăsăturile lui Ludovic al XIV-lea – atingîndu-i pe scrofuloși; dar în dreapta sa, puțin mai în urmă, așa cum se cuvine, și chiar pe jumătate ascuns de augustul medic, poate fi văzut un abate care își înclină capul înconjurat de o aureolă, parcă aflîndu-se în rugăciune: este Marcoul, prezent la ritul pe care l-a făcut cu puțină intervenția sa. Cam în același timp, foarte aproape de Saint-Riquier, la Saint Wulfram d'Abbeville, un pictor rămas necunoscut, inspirîndu-se poate din modelul oferit de Jean Jouvenet, îl înfățișă și el pe Ludovic al XIV-lea îndeplinind actul vindecător: lîngă marele Rege, sfîntul Marcoul. La Tournai, în biserica Saint-Brice, alt tablou de altar executat fără îndoială atunci cînd orașul era francez – între 1667 și 1713 – de un artist talentat, probabil Michel Bouillon, care a avut o școală acolo de la 1639 pînă la 1677: abatele de Nant, purtînd mitră ca un episcop, și un rege al Franței cu o fizionomie destul de impersonală, îmbrăcat cu mantia cu flori de crin, dublată cu hermină, se află unul lîngă altul; în mîna stîngă, principele ține un sceptru, iar omul Bisericii o cîrjă; mîinile lor drepte, parcă într-un același gest, se ridică pentru a binecuvînta bolnavii care, în atitudini dramatice, se înghesuie la picioarele lor. Un motiv analog se regăsește în niște opere de mai mică importanță. În 1638, dom Oudard Bourgeois, prior la Corbeny, publicîndu-și *Apologia pentru Sfîntul Marcoul*, îi dă ca frontispiciu o gravură în care se vede un rege – avînd de astă dată, așa cum se cuvenea, barbișonul ascuțit ce-l caracterizează pe Ludovic al XIII-lea – întinzîndu-și mîna deasupra unui bolnav; ca al treilea personaj, sfîntul de la priorat. Iată acum, datînd după toate aparențele tot din secolul

1. Bibl. Nat. latin 1429, fol. 108-112. În legătură cu acest foarte celebru manuscris, va fi de ajuns să trimitem la notița lui Léopold Delisle, *Annuaire-Bulletin de la Soc. de l'hist. de France*, 1900, p. 120.

al XVII-lea, două producții ale artei evlavioase pentru uzul mulțimilor: o stampă gravată de H. Hébert și o medalie bătută pentru biserica Sainte-Croix din Arras; ambele pun față în față un rege și pe sfântul Marcoul. Între ele, doar o singură deosebire serioasă: pe stampă, ca și pe fresca trezoreriei de la Saint-Riquier și, poate, imitînd-o, sfântul atinge bărbia regelui; pe medalie el își ține mîinile deasupra; și într-un gest, și în celălalt se exprimă aceeași idee a unui transmițeri supranaturale. În sfîrșit, să trecem granițele regatului. La 27 aprilie 1683, o confrerie în cinstea sfîntului nostru fusese stabilită la Grez-Doiceau, în Brabant; după obiceiul din Olanda, aci se distribuiau pelerinilor icoane în formă de flamuri, numite „drapelets”. Ni s-a păstrat un „drapelet” de la Grez-Doiceau, ce pare să dateze din secolul al XVIII-lea; la picioarele sfîntului Marcoul și sărutînd un obiect rotund, fără îndoială o cutie cu moaște pe care acesta i-o întinde, se vede un rege al Franței, îmbrăcat ca totdeauna cu o lungă mantie brodată cu flori de crin; alături de el, pe o pernă, sceptrul și coroana. Astfel, chiar și pe pămînt străin, sfîntul nu mai era conceput fără să-l aibă pe rege ca simbol. Iconografia răspîndea peste tot ideea că acest bătrîn călugăr despre care se știa atît de puțin – sihastru, întemeietor de abație și dușman al diavolului pe vremea Merovingienilor – jucase un rol în originile și continuarea puterii de vindecare¹.

De fapt, ce rol? Lumea nu fusese poate niciodată perfect lămurită asupra acestui lucru, concepția primă – care vedea în virtutea miraculoasă a regilor o expresie a puterii lor sacre – nedispărînd niciodată cu totul. De altminteri, multă vreme lumea n-a avut deloc ocazia să discute această problemă. Dar cînd teoreticienii absolutismului, spre sfîrșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului următor, s-au străduit, ca răspuns dat „monarhomahilor” să exalte prestigiul regalității, ei au acordat, cum se va vedea, un loc destul de mare miracolelor scrofulelor. Scopul lor era, înainte de toate, să pună în lumină caracterul divin al puterii regale. Ei nu puteau să accepte așadar, pentru virtuțile miraculoase ale atingerii, o altă origine decît însuși caracterul divin care, după ei, era confirmat ori chiar întărit de riturile încoronării și miruirii. Căci, după cum vom vedea la locul cuvenit, ei nu împărțeau față de aceste solemnități religioase intransigența manifestată odinioară de autorul *Visului din Livadă*. Tendința lor a fost fie să treacă sub tăcere influența atribuită în general sfîntului Marcoul, fie chiar s-o nege în mod

1. Asupra acestor opere de artă, v. mai jos *Apendice II*, nr. 14, 15, 16, 10, 21, 22 și 23; cf. pl. II. Aceeași temă se regăsește la Grez-Doiceau într-o statueta și un tablou ale căror date nu-mi sînt cunoscute. Bineînțeles, există și reprezentări ale sfîntului Marcoul conforme tipului abațial banal, în care regele nu apare deloc: de exemplu, icoanele confreriilor din Falaise și ale Carmeliților din Place-Maubert, citate mai sus, p. 191, n. 11 și mai jos, p. 214, n. 1; o gravură din secolul al XVII-lea, păstrată în colecția Sfinților la Cabinetul de Stampe (reprodusă de Landouzy, *Le toucher des Ecrouelles*, pe o planșă); două gravuri din aceeași epocă provenind din cărțile pentru pelerini, reproduse *ibid.*, pp. 21 și 31; o gravură în [Bourgoing de Villefore], *Les vies de SS. Pères des deserts d'Occident*, I, in-12, 1708, în fața paginii 170, tot la Cab. des Est. Collect. des Saints și Biblioth. Ste-Geneviève, coll. Guénebault, carton 24, nr. 5108 (aci Sf. Marcoul, în compania altor doi asceți, este reprezentat ca anahoret și nu ca abate); o imagine' cucernică din secolul al XVII-lea, reprezentîndu-l pe sfînt ispitit de diavol, deghizat în femeie: colecția Guénebault, dosarul 24, nr. 5102 (comunicare a D-lui Ch. Mortet). Nu este mai puțin adevărat că emblema cu adevărat caracteristică a sfîntului, de îndată ce ieșim din iconografia hagiografică cea mai banală, este regele Franței. Sf. Marcoul nu este menționat de A.M. Pachinger în cele două lucrări ale sale: *Ueber Krankheitspatrone auf Heiligenbildern* și *Ueber Krankheitspatrone auf Medaillem*; *Archiv. für Gesch. der Medizin*, II (1908-1909) și III (1909-1910).

formal : aceasta este, de exemplu, atitudinea juristului Forcatel – care pur și simplu tace –, a medicului Du Laurens și a preotului Guillaume Du Peyrat care polemizează cu partizanii sfântului¹. În fapt, oare nu atribuisese sfântul Toma d'Aquino, potrivit părerii lor (se știe că-l confundau cu continuatorul său, Tolomeo din Lucca), oncțiunii, vindecările operate de Capețieni? Chiar și apărătorii patronului de la Corbeny, ca de pildă priorul Oudard Bourgeois, n-au mai îndrăznit, începînd din acel moment, să revendice pentru el decît o participare oarecum secundară la originile atingerii: „Nu vreau să conchid”, scrie el chiar în acești termeni, „cum au gîndit unii, că Regii noștri își capătă virtutea de a vindeca scrofulele prin mijlocirea Sfîntului Marcoul... Miruirea Regilor noștri este cea dintîi sursă a acestei favori”. Rolul lui Marcoul s-ar fi mărginit să „asigure” această grație – adică să obțină de la Dumnezeu confirmarea și menținerea ei – ca o recunoaștere a binefacerilor primite de el de la „regele Franței” Childebert (se credea în acea vreme că Merovingienii vindecaseră, începînd cu Clovis)²: un efort destul de stîmjenit de a împăca două teorii net contradictorii.

Contradicțiile de acest gen nu tulbură deloc opinia generală. Cea mai mare parte dintre bolnavi, pelerini la Corbeny sau adepți ai atingerii regale, au continuat să-și închipuie în mod vag că abatele de la Nant avea un oarecare amestec în puterea miraculoasă a regilor, fără să caute să precizeze în ce fel se putuse exercita acțiunea lui. Această credință se exprimă naiv în mai multe certificate de vindecare păstrate în arhivele din Corbeny. Se vede în ele că, în secolul al XVII-lea, unii scrofuloși, după ce fuseseră atinși de rege, socoteau că nu puteau obține o alinare deplină decît dacă se duceau ulterior să facă rugăciuni timp de nouă zile la mormîntul Sfîntului Marcoul; sau veneau să-i aducă mulțumiri, fiindcă chiar dacă se vedeau eliberați de suferințele lor după ce fuseseră atinși de mîna regală și fără intervenția altor practici pioase, își închipuiau că mijlocirea sfîntului contribuise într-o măsură oarecare la miracol³. Călugării stăreției încurajau asemenea idei. Regulamentul pelerinajului la Corbany, redactat prin 1633, păstrat în registrul confreriei de la Grez-Doiceau din Brabant, spune chiar în acești termeni: „În cazul în care el” – bolnavul – „este atins de regele prea creștin... (singurul dintre principii acestui pămînt cu putere dată de la Dumnezeu să vindece scrofulele prin meritele acestui sfînt binecuvîntat), [el] trebuie să vină după ce a fost atins, ori să trimită veste ca să fie înregistrat în zisa confrerie și să facă sau să pună pe cineva să facă rugăciunile de nouă zile,

1. Forcatel, *De Gallorum imperio*, pp. 128 și urm.; Du Laurens, *De mirabili*, pp. 14-15; Du Peyrat, *Histoire ecclesiastique de la Cour*, p. 807. Cf. de asemenea Mauclerc, *De monarchia divina*, 1622, col. 1567. Autorul care a atribuit poate în modul cel mai clar puterea de vindecare intermediarii sfîntului Marcoul este Robert Ceneau, *Gallica historia*, folio, 1557, p. 110. Asupra atitudinii scriitorilor din secolele al XVI-lea și al XVII-lea față de oncțiune, considerată ca sursă a miracolului regal, v. mai jos, p. 248.
2. *Apologie*, p. 65; cf. p. 9. Aceeași teorie conciliantă se regăsește în dom Marlot, *Théâtre d'honneur*, pp. 717 și urm.; cf. mai jos, p. 203.
3. Pachetul 223 (informații), nr. 7; certificat stabilit la 25 martie 1669, de doi medici din Auray pentru un scrofulos vindecat „la întoarcere, după ce fusese atins de Majestatea Sa Prea Creștină, și de la pelerinajul la Sf. Marcoul”. Pachetul 223, nr. M: certificat stabilit la 29 aprilie 1658, de preotul din Neufchâtel, de lângă Menneville (fără îndoială, Neufchâtel-s.-Aisne, Aisne și Menneville, același canton); bolnava fusese atinsă de Ludovic al XIV-lea a doua zi după încoronare „în așa fel încît la puțin timp după intervenția Sf. Marcou, căruia i se rugase, căpătase o alinare”; după aceea boala a revenit; ea s-a dus la Corbeny, a făcut rugăciunile timp de nouă zile și a fost pe deplin vindecată. Să se vadă, în sfîrșit, certificatul citat la p. 203, n. 2.

după care va trimite la amintita Corbeny certificatul vindecării sale semnat de preot sau de justiția de la locul său¹. În schimb, ca și în trecut, consiliul canonicilor din Reims privea cu puțină bunăvoință concurența pe care sfântul din Corbeny o făcea oncțiunii regale. La 17 septembrie 1657, o femeie din Reims, Nicolle Regnault, bolnavă cândva de scrofule și acum însănătoșită, a pus să i se stabilească pe aceeași foaie două certificate de vindecare. Primul era semnat de preotul de la Saint-Jacques din Reims, M. Aubry, care era totodată canonic al bisericii metropolitane; citim aici că Nicolle „fiind atinsă de Rege, în timpul încoronării sale, s-a aflat vindecată”; aci, nu e vorba deloc despre sfântul Marcou. Al doilea avea ca autor pe vistiernicul din Corbeny: călugărul acesta a certificat că bolnava „a fost perfect vindecată prin mijlocirea fericitului Sfânt Marcou”; aci, nu e vorba deloc despre rege². Cît despre autoritățile ecleziastice superioare, cărora prestigiul încoronării și al miruirii, devenit puțin cîte puțin una din legăturile cele mai solide care uneau regalitatea cu Biserica, precum și cultul sfinților populari le erau la fel de dragi –, ele nu s-au preocupat cîtusi de puțin să decidă în această dezbatere. Eclectismul lor se exprima perfect în tratatul *Despre Beatificarea slujitorilor lui Dumnezeu și canonizarea sfinților*, datorat cardinalului Prosper Lambertini, ulterior papă sub numele de Benedict XIV – acel om de spirit căruia Voltaire i-a dedicat *Mahomet*. Să deschidem la cartea a IV-a această lucrare celebră, care și astăzi, zice-se, se bucură de prestigiu în fața Congregației Riturilor; citim aici aceste cuvinte: „regii Franței au obținut privilegiul de a vindeca scrofulele... în virtutea unei grații ce li s-a dat gratuit fie cu prilejul convertirii lui Clovis”... (teoria oncțiunii), „fie atunci cînd sfântul Marcou i-a cerut-o lui Dumnezeu pentru toți regii Franței”³. La urma urmelor, cum spunea simplu dom Marlot „nu-i cu neputință să pozezi unul și același lucru prin două drepturi diferite”⁴.

Într-adevăr, în teoria miracolului regal, sfântul Marcou era un intrus al cărui succes n-a fost niciodată perfect. Dar cum să ne explicăm această pătrundere pe nedrept? Absolut nimic din legenda lui n-o justifică sub nici o formă; căci, dacă citim într-adevăr în vechile vieți că a primit unele daruri de la Childebert, nu reiese de acolo absolut deloc, orice ar spune Oudard Bourgeois, că în schimb el „a fost nemaipomenit față de Majestatea Sa”⁵, adică ar fi obținut pentru Ea vreun dar miraculos ori cel puțin „continuarea” unui asemenea dar. Ideea că el ar fi fost mijlocitor s-a născut, spre sfîrșitul Evului Mediu, din spectacolul primelor pelerinaje regale, care au fost interpretate ca tot atîtea aduceri de mulțumiri, ca recunoștință pentru o binefacere; ulterior, această interpretare li s-a impus regilor înșiși; comunitățile sau confreriile interesate în cultul sfîntului s-au preocupat s-o răspîndească. Cel puțin acestea sînt împrejurările ocazionale care ne permit să explicăm faptul că această curioasă concepție, ce nu are analogie în

1. Schépers, *Le pèlerinage de Saint-Marcoul à Grez-Doiceau*, p. 181. Respect ortografia dată de editor: ea pare să fi fost puțin modernizată de el.

2. Pachetul 223 (informații), nr. 7.

3. Benedict XIV, *Opera omnia*, fol., Veneția 1788: *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. IV, partea I, cap. III, c. 21, p. 17: „Ad aliud quoddam genus referendum est illud, quo modo a Nobis subnectitur, ad privilegium videlicet Regum Galliae strumas sanandi: illud quippe non hereditario jure, cuit innata virtute obtinetur, sed Gratia ipsa gratis data, aut cum Clodoveus Clotildis uxoris precibus permotus Christo nomen dedit, aut cum Sanctus Marculphus ipsam pro Regibus omnibus Galliarum a Deo impetravis”.

4. *Théâtre d'honneur*, p. 718; fraza se regăsește la Regnault, *Dissertation*, p. 15.

5. *Apologie*, p. 9.

Anglia¹, s-a dezvoltat în Franța la finele Evului Mediu; dar cineva n-ar putea s-o înțeleagă pe deplin fără s-o considere, înainte de toate, ca expresia unei tendințe generale a conștiinței populare spre confuzia sau, dacă îndrăznesc să împrumut un termen din filologia clasică, spre „contaminarea” credințelor. Existau în Franța regi care, cam de prin secolul al XI-lea, vindecau scrofulele; exista de asemenea în aceeași țară un sfânt căruia, cu unul sau două secole mai târziu, oamenii luaseră hotărîrea să-i recunoască o putere asemănătoare: maladia era în același timp „boala regală” și „boala Sfîntul Marcoul”²; cum să admitem că aceste două fapte miraculoase ar fi fost fără legătură unul cu celălalt? Imaginațiile oamenilor au căutat o legătură și, fiindcă o căutau, au găsit-o. Că ele s-au supus astfel unei nevoi constante a psihologiei colective este ceea ce ne va arăta istoria unei alte contaminări de același gen, în care regii taumaturgi și sfîntul din Corbeny au fost deopotrivă de interesați.

3. Cel de-al șaptelea fiu, regii Franței și sfîntul Marcoul

Din timpuri imemorabile, anumite numere au fost considerate ca înzestrate cu un caracter sacru sau magic; printre ele, mai ales cifra 7³. Prin urmare, nu trebuie să ne mirăm că, în numeroase țări, o putere supranaturală specială a fost atribuită celui de al șaptelea fiu sau, mai exact, ultimului

1. Este adevărat că, după o teorie al cărei autor responsabil pare să fie Carte, în a sa *General History of England*, 1747, I, IV, § 42 (cf. Law Hussey, *On the cure of scrofulous diseases*, p. 208, n. 9; Crawford, *King's Evil*, p. 17), regii Angliei ar fi atins scrofulele într-o cameră a palatului de la Westminster, numită Camera Sf. Marcoul. În realitate, *Rotuli Parliamentorum* menționează în mai multe rînduri în acest palat o *Cameră Marcolf sau Marcholf* (cf. *Index*, p. 986) pentru prima dată în 1334 (II, p. 147a), iar pentru ultima oară în 1483 (VI, p. 238a). Dar nimic nu indică faptul că regii ar fi atins pe cineva în această cameră. Încăperea respectivă servea de obicei ca loc de ședință a comisiei acelor *trivours des petitions*, compusă cel mult din vreo zece membri și trebuia să fie de altfel de foarte mici dimensiuni; cum s-ar fi putut grupa aci clientela foarte numeroasă a vindecărilor regale? Pe lângă aceasta, trebuie să observăm că fiind citată de 73 de ori în *Rotuli*, ea apare mereu sub numele de *camera Marcolf (sau Marcholf)* și niciodată sub cel de *sfîntul Marcolf*, ceea ce – dacă și-ar fi căpătat într-adevăr numele de la un sfînt, ar fi fost absolut contrar uzanțelor timpului. Probabil că acel *Marcolf* după care a fost botezată era un personaj cu totul profan, foarte diferit de abatele din Nant. Mă gîndesc – dar nu-i decît o pură ipoteză – la glumețul Marcoul, ale cărui convorbiri cu bunul rege Solomon au înveselit publicul medieval (cf. printre altele G. Paris, *La littérature française au moyen âge*, § 103); nu se va fi găsit pe zidurile sălii vreun tablou înfățișînd aceste conversații hazlii? Se pare de altminteri că Sf. Marcoul nu s-a bucurat niciodată de o mare popularitate în Anglia, ceea ce ne va surprinde cu atît mai puțin cu cît chiar pe continent răspîndirea cultului său a fost, cum se știe, în mare parte, ulterioară Reformei. El nu figurează nici în *Sanctilogium Angliae*, de Jean Tynemouth, mort prin 1348 (C. Horstmann, *Nova legenda Angliae*, I, Oxford 1901, p. IX), nici în *Maritloge in englyshe* de Richard Whytford, in-4° [1526]. Nu există urme că vreo biserică engleză i-a fost vreodată dedicată; cf. Frances Arnold-Forster, *Studies in church dedications*, III, 1899.
2. Această expresie se întîlnește, de pildă, în mai multe rînduri, în certificatele de vindecare păstrate la Arhivele din Reims.
3. Cu privire la această chestiune, putem trimite la W.H. Roscher, *Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythos der Griechen*; *Abb. der phil.-histor. Klasse der Kgl. sächsischen Gesellsch. der Wissenschaft.*, XXIV, I (1904). Cf. de asemenea Petri Bungi, *Bergomatis, Numerorum mysteria*, in-4°, Paris 1618, pp. 282 și urm.; și F. v. Adrian, *Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker*; *Mittel. der anthropol. Gesellschaft in Wien*, XXXI (1901).

reprezentant al unei serii continue de șapte băieți, fără fete intermediare; câteodată, dar mult mai rar, și celei de a șaptea fete, care apărea de asemenea după un șir neîntrerupt de același sex. Puterea aceasta capătă uneori un caracter neplăcut și, la urma urmelor, destul de supărător pentru cel care o posedă: în anumite regiuni din Portugalia, se pare că cel de-al șaptelea fiu este socotit că se preschimbă în fiecare simbătă – nu știu dacă în mod voluntar sau nu – în măgar și, sub această înfățișare, poate fi gonit de câini pînă în zori¹. Dar mai întotdeauna este concepută ca esențialmente binefăcătoare; în unele locuri, cel de al șaptelea fiu trece drept descoperitor de izvoare²; dar mai ales, aproape pretutindeni, se vede în el – eventual și în cea de a șaptea fiică – un vindecător înăscut, un „panseux de secret”, cum i se spune în Berry³ sau, în Poitou, un „touchou”⁴. Sub această formă, credința a fost și este încă foarte larg răspîndită în Europa Occidentală și Centrală; a fost semnalată în Germania⁵, în Biscaya⁶, în Catalonia⁷, în aproape întreaga Franță⁸, în Țările de Jos⁹, în Anglia¹⁰, în

1. W. Henderson, *Notes on the Folk-Lore of the Northern Counties of England*, ed. a 2-a (*Publications of the Folk-Lore Society*, II), Londra 1879, p. 306 (faptul este citat după o comunicare a profesorului Marecco). După F. v. Adrian, *Die Siebenzahl*, p. 252, cel de-al șaptelea fiu sau fiică trece uneori drept demon; tot demoni ies din cel de al șaptelea ou al unei găini negre sau din ouăle unei găini de șapte ani.
2. *Revue des traditions populaires*, IX (1894), p. 112, nr. 17 (la Menton). Concepția populară care explică acest caracter rînd pe rînd favorabil sau neplăcut atribuit puterii celui de al șaptelea fiu este bine exprimată de vorbele unei țărănci engleze, redată de Charlotte Sophia Burne, *Shropshire Folk-Lore*, Londra 1885, p. 187: „The seventh son'll always be different tille the others”.
3. Laisnel de la Salle, *Croyances et légendes du centre de la France*, 1875, II, p. 5.
4. Tiffaud, *L'exercice illégal de la médecine dans le Bas-Poitou* (teză de medicină la Paris), 1899, p. 31.
5. F. Liebrecht, *Zur Volkskunde*, Heilbronn 1879, p. 346 (cu referințe).
6. Theophilo Braga, *O Povo Portuguez*, II, in-12, Lisabona 1885, p. 104.
7. Joseph Sirven, *Les Saludadores* (1830); *Soc. agricole, scientifique et littéraire des Pyrénées-Orientales*, XIV (1864), pp. 116-118 (Catalogne și Roussillon).
8. Se vor găsi mai departe, citate în text sau în note, un anumit număr de mărturii vechi sau moderne despre această superstiție în Franța. Mă mărginesc să le indic aici pe acelea la care nu voi mai avea ocazia să trimit ulterior: Leonardus Vairus (L. Vairo), *De fascino libri tres*, Paris, f. redus in-4°, 1583, lib. I, c. XI, p. 48 (autorul, care e italian, dă superstiția ca fiind răspîndită „în Gallia și Burgundia”; citez, după cum se vede, după una din edițiile franceze, singura pe care am putut s-o consult; cartea a fost de altfel tradusă în franțuzește sub titlul: *Trois livres des charmes*, 1583, și a putut să contribuie astfel la propagarea credinței în țara noastră); Thomas Platter, în amintirile sale redactate în 1604-1605; traducerea L. Sieber, *Mémoires Soc. histoire Paris*, XXIII (1898), p. 224; Petri Bungi ...*numerorum mysteria*, 1618, p. 302 (al șaptelea fiu și a șaptea fiică); de L'Ancre, *L'incrédulité et mescreance du sortilège*... 1622, p. 157; Laisnel de la Salle, *Croyances et légendes du centre de la France*, II, p. 5; Jaubert, *Glossaire du centre de la France*, 1864 (la cuvîntul Marcou); M.A. Benoît, *Procès-verbaux soc. archéol. Eure-et-Loire*, V (1876), p. 55 (Beauce); Tiffaud, *L'exercice illégal de la médecine dans le Bas-Poitou*, pp. 19, 31, 34 n. 2; Amélie Bosquet, *La Normandie romanesque et merveilleuse*, Rouen 1845, p. 306 (a șaptea fiică); Paul Sébillot, *Coutumes populaires de la Haute-Bretagne (Les littératures populaires de toutes les nations, XXII)*, p. 13; Paul Martellièrre, *Glossaire și Vendômois*, Orléans et Vendôme 1893 (la cuvîntul Marcou).
9. M. Delrio, *Disquisitionum magicarum*, I, cap. III, Qu. IV, ed. din 1606, t. I, p. 57 (Flandra); Eug. Monseur, *Le Folklore wallon*, in-12, Bruxelles [1892], p. 30, § 617 (Wallonia).
10. Pentru referințe, urmez aci aceeași regulă ca și pentru Franța (a se vedea nota 8). Cîteva dintre pasajele indicate privesc și Scoția: *Diary of Walter Yonge Esqu.*, ed. G. Roberts (*Camden Society*, 41), Londra 1848 (jurnalul este din 1607), p. 13;

Scoția¹, în Irlanda² și chiar, se zice, în afara Europei, în Liban³. Este ea foarte veche? Primele mărturii pe care le posedăm în legătură cu ea sînt, după cunoștința mea, de la începutul secolului al XVI-lea; n-am întîlnit nici una mai veche decît cea a lui Cornelius Agrippa, în a sa *Filosofie ocultă*, publicată pentru prima dată în 1533⁴. Trebuie oare să credem că, înainte de a apărea astfel la lumina cărților, această superstiție pe care antichitatea pare s-o fi ignorat, a existat multă vreme în Evul Mediu fără să lase urme scrise? Se poate; și este posibil de asemenea ca să i se descopere într-o zi mențiunea în niște texte medievale care îmi vor fi scăpat⁵. Aș prefera să cred însă că ea nu și-a avut adevărata popularitate decît în vremurile moderne; căci se pare că și-a datorat-o acelor volumașe tipărite care, răspîndite pe tarabele negustorilor ambulănți, au pus la îndemîna celor simpli – începînd cam din secolul al XVI-lea – vechile științe ermetice și în special speculațiile asupra numerelor, destul de puțin familiare mai înainte sufletului popular⁶. În 1637, un anume William Gilbert, din Prestleigh, în Somerset, după ce a avut șapte fii la rînd, îl folosea pe ultimul, numit Richard, să „atingă” bolnavii. În acel timp, pentru motive pe care le vom vedea mai departe, domnia lui Carol I îi urmărea cu destulă severitate pe

Crooke, *Body of man* (apărut în 1615; nu cunosc această mărturie decît prin E. Murray, *A new English Dictionary*, la cuvîntul *King's Evil*); John Bird, *Ostenta Carolina*, 1661, p. 77; Χειρεῶν 1665, p. 2; Thiselton-Dyer, *Old English social life as told by the parish registers*, in-12, Londra 1898, p. 77; W.G. Black, *Folk-medicine*, Londra 1883, pp. 122 și 137; W. Henderson, *Notes on the Folk-Lore of the Northern Counties*, ed. a 2-a, pp. 304 și 306; Henry Barnes, *Transactions of the Cumberland and Westmoreland Antiquarian and Archaeological Society*, XIII (1895), p. 362; John Brand, *Popular Antiquities of Great Britain*, in-4°, Londra, 1870, p. 233; Charlotte Sophia Burne, *Shropshire Folk-Lore*, Londra 1885, pp. 186-188 (al șaptelea fiu și a șaptea fiică); *Notes and Queries*, seria a 5-a, XII (1879), p. 466 (a șaptea fiică); *The Folk-Lore*, 1895, p. 205; 1896, p. 295 (a șaptea fiică); prin acest din urmă exemplu, se vede că, în Somerset, atingerile trebuiau să aibă loc în două serii de cîte șapte dimineți, despărțite de șapte zile fără atingere; în același comitat, se atribuie o putere încă și mai mare celei de a șaptea fiică a unei a șaptea fiice; cifra sacră domină totul.

1. Robert Kirk, *Secret Commonwealt*, in-4°, 1815, p. 39 (lucrarea a fost compusă în 1691); J.G. Dalzell, *The darker superstitions of Scotland*, 1834, p. 70; *Notes and Queries*, seria a 6-a, VI (1882), p. 306; *The Folk-Lore*, 1903, p. 371, n. 1 și 372-373; 1900, p. 448.
2. *Dublin University Magazine*, IV (1879), p. 218; *The Folk-Lore*, 1908, p. 316. În comitatul Donegal, ca și în Somerset, se exagerează cu cifra 7; atingerea celui de al șaptelea fiu trebuie aplicată șapte dimineți la rînd: *Folk-Lore*, 1897, p. 15; în același comitat, moașa care îl ia în primire pe cel de al șaptelea fiu la naștere îi pune în mînă un obiect ales de ea; iar el va trebui, după aceea, să-și frece pacienții, ca să-i vindece, cu niște obiecte făcute din același material: *Ibid.* 1912, p. 473.
3. F. Sessions, *Syrian Folklore, Notes gathered on Mount Lebanon*; *The Folk-Lore*, IX (1898), p. 19.
4. *De occulta philosophia*, II, c. III, gr. in-8°, fără loc și dată [1533], p. CVIII. Cornelius Agrippa menționează și a șaptea fată.
5. Raoul de Presles traîfînd, în cursul traducerii sale, citată deja deseori, din *De civitate Dei*, în expunerea asupra celui de al 31-lea capitol al cărții a XI-a, despre virtuțile numărului 7, nu menționează puterile miraculoase ale celui de al șaptelea băiat; n-am putea trage însă nici o concluzie din această tăcere; se prea poate ca Raoul să nu fi vrut să amintească o superstiție populară.
6. Bineînțeles, folosirea numerelor sacre și mai ales a numărului 7 a fost familiară gîndirii savante și în special teologiei, în Evul Mediu; cele șapte sacramente sînt exemplul cel mai celebru și nu unicul (cf. Hauck-Herzog, *Realencyclopädie der prot. Theologie*, art. *Siebenzahl*); nu intenționez să vorbesc aci decît de superstițiile populare.

vindecătorii de acest fel. Episcopul de Wells, de dioceza căruia aparținea Prestleigh, a fost însărcinat să procedeze la o anchetă asupra cazului Gilbert; el a aflat astfel – și noi o știm, la rîndul nostru, datorită raportului său – cum a început micul Richard să facă tratamente. Un „yeoman” [=țaran liber] din vecinătate avea o nepoată care suferea de scrofule; el și-a amintit că citise într-o carte anonimă, intitulată *O mie de lucruri însemnate, de diferite feluri*, că maladia aceasta putea să fie vindecată de cei de ai șaptelea fii; fetița a fost trimisă la familia Gilbert; ea a fost primul pacient al copilului medic¹. Or, noi cunoaștem lucrarea în care *yeoman*-ul a descoperit această indicație prețioasă; compusă de un anume Thomas Lupton și publicată pentru prima oară în 1579, ea a avut un număr destul de mare de ediții². Putem crede că mai mulți tați care aveau șapte băieți au împrumutat din ea, fie direct, fie precum William Gilbert, datorită serviciului binevoitor al unui intermediar, ideea de a folosi miraculosul talent atribuit ultimului născut din această frumoasă serie. În fapt, Lupton însuși n-ar putea fi considerat, în acest caz, ca interpretul imediat al unei tradiții populare; și el s-a inspirat dintr-o sursă livrescă, pe care a avut onestitatea s-o citeze și – lucru curios – dintr-o sursă străină: a reprodus informația ce avea să hotărască vocația tînărului vindecător din Prestleigh după *Nouă „Centurii” de fapte memorabile* a medicului și astrologului francez Antoine Mizauld³. Cele *Nouă „Centurii”*, după apariția lor din 1567, au fost de asemenea retipărite în numeroase rînduri, mai ales în Germania. Cine va putea ști vreodată cîți *touchoux* din diverse țări și-au datorat acestei cărțuli – la prima sau la a doua mînă – inspirația ce le-a hotărît cariera? Alte scrieri analoge au putut juca, în alte locuri, același rol. Imprimeria n-a servit în lume doar progreselor gîndirii raționale.

Ce boli alinau așadar „septenarii” – ca să le dăm numele cu care erau adeseori desemnați în vechea Franță? După toate aparențele, la început, le vindecau pe toate, fără deosebire. Practic, în Germania, puterea lor pare să fi păstrat mereu o valoare generală. În alte locuri, ei s-au specializat, fără să-și piardă cu totul orice influență asupra ansamblului maladiilor. După țări, li s-au recunoscut competențe diferite: în Biscaya, în Catalonia, ei au vindecat mușcăturile de cîini turbați; în Franța, în Marea Britanie și în Irlanda, scrofulele⁴. Textele noastre cele mai vechi, începînd de la Cornelius Agrippa, Antoine Mizauld ori Thomas Lupton, ni-i arată deja în acest rol de medici ai scrofuloșilor, în care-i regăsim și în zilele noastre, în anumite ținuturi rurale aflate de cele două părți ale Canalului Mîncii. De unde le-a venit această virtute particulară? Este izbitor faptul că ea li s-a atribuit exact

1. Materialele procesului, analizate în *Calendar of State Papers, Domestic, Charles I*, 30 septembrie și 18 noiembrie 1637, au fost publicate parțial de Green, *On the cure by touch*, pp. 81 și urm. Trebuie adăugat că încă de la nașterea copilului, bunica după tată anunțase că el va face tratamente. Dar el n-a început să exerseze decît după ce țaranul Henry Poyntyng, citind cartea lui Lupton, a pus să-i fie trimisă nepoata.
2. [Th. Lupton], *A thousand notable things of sundry sortes*, f. recl. in-4°, Londra [1579], II, § 2, p. 25; cf. *Dictionary of National Biography*, la numele autorului.
3. Antonii Mizaldi, *Memorabilium, utilium ac iucundorum Centuria novem*, f. recl. in-8°, 1567, cent. III, c. 66, p. 39 v°.
4. J.B. Thiers (pasaj citat mai jos, p. 209, n. 2) crede că ei vindecă și „febrele ce revin la trei sau la patru zile”. În Scoția, ei vindecă diferite boli, pe lîngă scrofule: *Folk-Lore*, 1903, p. 372. În Roussillon, unde se amestecă influențele spaniole și franceze, ei vindecă în același timp turbarea, ca în Catalonia, și scrofulele, ca în Franța: *Soc. agricole des Pyrénées-Orientales*, XIV (1864), p. 118. După Thiers (ed. a 4-a, p. 443), cea de-a șaptea fiică vindeca „la călcîi, papucii care nu aveau călcîi”.

în cele două țări în care o exercitau și regii¹ Aceasta nu pentru că, la început, credința în tratamentele săvârșite de cel de-al șaptelea fiu ar fi avut vreo legătură cu credința în miracolul regal; ea se născuse din cu totul alte concepții și, dacă îndrăznim să spunem astfel, dintr-o cu totul altă magie. Neîndoielnic însă, în Franța și în statele coroanei Angliei, lumea se obișnuise să vadă în scrofule o boală care depindea în mod esențial de aplicarea unor mijloace extraordinare – o „miraculoasă maladie”, zicea Golein, o „boală supranaturală”, va spune un pamflet englez din secolul al XVII-lea².

Cei de ai șaptelea fii au avut în Franța și în țările britanice, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, adepți foarte numeroși. În Anglia, mai mulți dintre ei i-au făcut suveranului o concurență serioasă; unii bolnavi preferau să recurgă la ei decât la rege³; Carol I sau consilierii săi, apărători zeloși ai prerogativei monarhice – din acest punct de vedere, dar și din altele –, i-au persecutat în mod sever. În Franța, unde se pare că de obicei au fost lăsați în pace, ei au obținut un mare succes⁴. În toate cercurile societății, lumea era la curent cu isprăvile lor, indiferent dacă persoanele de bun simț, ca Madame de Sévigné ori Prințesa Palatină⁵ nu vorbeau despre ei decât cu oarecare ironie. Cunoaștem mai mulți dintre ei: un student din Montpellier care își practica arta pe la 1555⁶, un sihastru din Hyères în Provența, despre care unul dintre admiratorii săi, rămas anonim, a scris, în 1643, un *Tratat curios despre vindecarea scrofulelor prin atingerea septenarilor*, ce merită să fie socotit printre cele mai bizare monumente ale stupidității umane⁷; în 1632, fiul unui croitor din Clermont în Beauvaisis; în același timp, un personaj care făcuse jurământul de călugărire la mănăstirea carmeliților din piața Maubert, de la Paris⁸. Acesta din urmă își practica meseria în deplin acord cu superiorii săi. Recunoaștem în acest caz faptul că Biserica nu condamnase oficial respectiva superstiție; de altfel, vom avea ocazia să vedem îndată cum au știut călugării de la Corbeny să tragă foloase. Bineînțeles însă că eclesiasticiii cei mai rigoriști sau cei mai luminați o dezaprobau. Avem de la Bossuet o scrisoare foarte tăioasă, adresată abatei de la Faremoutiers, interesându-se de un tânăr prevăzut cu acest dar. „Binevoiiți, Doamnă”, scrie prelatul, „a-mi acorda cinstea să vă spun că nu m-am ocupat de acești ai șaptelea băieți decât ca să-i împiedic să înșele lumea exercitându-și pretinsa

1. N-avem nici o mărturie despre Scoția, în epoca independenței sale.
2. Mai jos, pp. 259 și 336.
3. Un exemplu curios, de acest fel, ne este dezvăluit de o corespondență analizată în *Calendar of State Papers, Domestic, Charles I*, 10 iunie, 20 octombrie, 22 octombrie 1632.
4. Despre atitudinea celor două monarhii față de septenari, cf. mai jos, pp. 257-258.
5. Mme de Sévigné: scrisoarea contelui de Gontaut, 18 mai 1680 (e vorba, de altfel, de cea de a șaptea fiică); – *Briefe der Prinzessin Elisabeth Charlotte von Orleans...* ed. W. Menzel (*Biblioth. des literarischen Vereins in Stuttgart*, VI), 1843, p. 407; cf. mai jos, p. 256.
6. Medicul din Bâle, Félix Platter, care a studiat la Montpellier între 1552 și 1557, l-a cunoscut aci pe acest individ, născut în Poitou: a se vedea F. Platter, *Praxeos... tomus tertius: de Vitiis*, I, c. III, Bâle 1656, in-4°; este curios că pasajul acesta nu pare să se găsească în edițiile anterioare ale lucrării; Platter n-a menționat faptul în amintirile lui, asupra cărora se poate vedea G. Lanson, *Hommes et livres*, in-12, Paris, 1895.
7. De L.C.D.G., f. red. in-4°, Aix 1643; autorul e de părere că cei de ai șaptelea fii nu se bucură de acest dar decât în Franța, dacă au o ascendență franceză (pînă într-al patrulea grad) și dacă sînt „neconcubinari, buni catolici și n-au comis omoruri”.
8. Cf. mai jos, p. 213.

lor prerogativă, care n-are nici un temei"¹. Întocmai la fel conchid, în 1679, Jean Baptiste Thiers în al său *Tratat despre superstiții* și, în 1704, Jacques de Sainte-Beuve în *Rezolvări ale mai multor cazuri de conștiință*². După cum era de așteptat, părerea acestor doctori nu a împiedicat deloc credința să supraviețuiască. Am arătat deja că ea s-a menținut în unele locuri pînă în prezent. Către mijlocul secolului al XIX-lea, un țăran din cătunul Vovette din Beauce, fiind născut al șaptelea după o serie continuă de băieți, a exercitat multă vreme, pe această bază, o meserie foarte rodnică³.

Existau, așadar, în Franța, sub Vechiul Regim, trei feluri deosebite de vindecători de scrofulă, toți fiind miraculoși în aceeași măsură și dăruiți cu o putere egală, după cum se credea în general: un sfînt – sfîntul Marcoul – regii și cei de ai șaptelea fii. Puterea ce li se atribuia avea pentru fiecare categorie o origine psihologică cu totul deosebită: pentru sfîntul Marcoul, era credința generală în virtuțile miraculoase și în mijlocirea sfinților; pentru regi (în principiu, și cu toată rezerva în ce privește legenda tardivă de la Corbeny), concepția despre regalitatea sacră; în sfîrșit, pentru cei de ai șaptelea fii, niște speculații cu adevărat păgîne despre numere. Dar aceste elemente disparate au fost apropiate și amalgamate de conștiința populară; față de septenari ca și față de regi, tendința spre contaminare și-a îndeplinit opera.

Era o părere destul de general răspîndită în popor că indivizii dotați cu puteri magice particulare și în special vindecătorii aduceau pe lume, cînd se nășteau, o marcă distinctivă trasată pe trupul lor, ca indiciu al talentelor și uneori al originii lor ilustre; așa erau, de pildă – după mărturia mai multor autori din secolele al XVI-lea și al XVII-lea – roata „întreagă sau ruptă” ce putea fi văzută, în Spania, la „părinții sfintei Caterina” (roata devenise emblema sfintei, după ce fusese instrumentul martirajului ei) sau, după aceiași scriitori, „figura” în formă de șarpe pe care o arătau „întipărită în carnea lor”, „rudele Sfîntului Pavel”, socotite în Italia că ar fi moștenit de la Apostolul Păgînilor darul de a vindeca mușcăturile veninoase⁴. Cei de ai șaptelea fii nu făceau excepție. În Biscaya, în Catalonia, se credea că li se vede o cruce pe limbă sau în cerul gurii⁵. În Franța, semnul recunoscut de credulitatea publică a căpătat un alt aspect, mai particular; era vorba de o floare de crin, cu care ei erau marcați, cum povesteau oamenii de treabă, încă din prima zi, pe un loc oarecare de pe piele; unii chiar precizau: pe coapsă. Această superstiție apare încă din secolul al XVII-lea⁶. Se găseau

1. *Correspondance*, ed. Ch. Urbain și E. Levesque, VII, p. 47, nr. 1197 (27 martie 1695). Această scrisoare interesantă mi-a fost semnalată cu amabilitate de Dl. abate Duine.
2. Thiers, ed. a 4-a, p. 442; Sainte-Beuve, III, cazul CLXX^o, pp. 589 și urm. A se compara cu atitudinea analogă luată de Thiers și de Jacques de Sainte-Beuve față de superstițiile care înfloarea în jurul pelerinajului la Sf. Hubert: Gaidoz, *La rage et Saint Hubert*, pp. 82 și urm.
3. Dr. Menault, *Du marcoul; De la guérison des humeurs froides; Gazette des hôpitaux*, 1854, p. 497; rezumat în *Moniteur Universel* din 23 octombrie.
4. Leonardus Vairus, *De fascino libri tres*, C. II, cap. XI, ed. din 1583, p. 141; Théophile Raynaud, S.J., *De Stigmatismo sacro et prophano*, Sectio II, c. IV, în *Opera*, fol., Lyon 1665, XIII, pp. 159-160; J.B. Thiers, *Traité des superstitions*, ed. a 4-a, pp. 438-439 (expresiile puse între ghilimele sînt împrumutate din această din urmă lucrare).
5. T. Braga, *O Povo Portuguez*, II, p. 104 („una cruz sobre a lingua”); J. Sirven, *Soc. agricole Pyrénées Orientales*, XIV (1864), p. 116: „Le vulgaire... assure qu'ils ont une marque distinctive au palais de la bouche commune une croix ou une fleur de lys”; ca întotdeauna în Roussillon, influențele se amestecă: crucea este spaniolă, crinul e francez; cf. mai sus, p. 207, n. 4.
6. Mărturia cea mai veche pare să fie Raulin, *Panegyre... des fleurs de lys*, 1625, p. 178.

încă în acel moment multe persoane care să-și închipuie că și regii se nășteau cu un asemenea semn? Părintele Dominique de Jésus în a sa *Monarchie sfântă și istorică a Franței*, în care se străduia cu o ingeniozitate absurdă să lege de dinastie un număr cât mai mare de sfinți posibili prin legături familiale, ajungând la sfântul Léonard de Noblat, dădea următoarea dovadă a înrudirii acestui cucernic abate cu casa de Franța: „pe capul său gol se vede un crin gravat de natură în craniul lui, așa cum l-am văzut eu însumi și l-am atins în anul o mie șase sute douăzeci și patru”¹. Se află aici, se pare, un fel de ecou deformat al vechii credințe. Nu mai cunosc altă mărturie scrisă pentru același timp. Probabil că ea s-a stins pe atunci, încetul cu încetul. În amprenta miraculoasă atribuită celor de ai șaptelea fii trebuie să vedem una din ultimele ei manifestări: e în afară de orice îndoială, într-adevăr, că acest crin era, potrivit sentimentului general, crinul regal; iezuitul René de Ceriziers în 1633, și preotul din Reims, Regnault, încă din anul 1722, consideră amândoi că semnul demonstrează că puterea „celor de ai șaptelea fii vine de la trecerea pe care regii noștri o au în Cer”² – o interpretare care este deja pe jumătate rațională. Vom rămâne mai aproape de adevărul popular spunând pur și simplu că mulțimea, infinit de puțin preocupată de logică, stabilește între acești vrăjitori, medici înnăscuți ai scrofulelor și regii Franței un raport misterios, a cărui expresie sensibilă era, pe trupul celor dintâi, un semn fizic congenital, reproducând emblema caracteristică a blazonului capețian și asemănător cu acea marcă despre care se crezuse vreme îndelungată (despre care se mai credea poate încă uneori) că erau prevăzuți cu ea regii înșiși. De altminteri, nu era singurul mod în care, neîndoindu-se, se traducea raportul respectiv. Este posibil ca, în secolul al XVII-lea, septenarii, înainte de a începe să-și practice arta, să se fi lăsat ei înșiși atinși uneori de rege, pentru ca să împrumute oarecum de la el, prin acest contact, ceva din fluidul său³. Și dacă chiar și în zilele noastre, în anumite locuri de la țară, virtutea lor este încă socotită deosebit de eficace, atunci când părinții lor au avut prevederea să le pună numele de Ludovic, această tradiție nu e, în mod evident, decât o amintire a vremurilor când regii Franței se numeau astfel din tată în fiu⁴. Prin cel din urmă

1. Fol. 1670, I, p. 181. E. Molinier, *Les Politiques chretiennes*, 1621, cartea III, cap. III, p. 310, scrie în legătură cu familiile desemnate de Dumnezeu să exercite autoritatea, familii regale sau nobile: „Eu spun că acei ce coboară din asemenea case poartă încă din pîntecul mamei lor, nu ca aceia dintre vechii noștri romani, marca unei săbii arzătoare întipărită pe coapsă, ci autoritatea unui credit ereditar gravat deasupra numelui lor” (cf. Lacour-Gayet, *Education politique*, p. 353). Evident, nu avem aci decât o reminiscență literară. J. Barbier în tratatul său despre *Les Miraculeux Effects de la sacrée main des Roys de France*, apărut în 1618, menționează la p. 38 lancea, marcă ereditară a „Spartanilor tebani” și ancora seleucizilor (cf. mai sus, p. 177); el nu pare să bănuiască faptul că a existat vreodată în Franța un semn regal.
2. De Ceriziers, *Les heureux commencemens*, p. 194; [Regnault] *Dissertation historique*, p. 8.
3. Cel puțin aceasta pare să reiasă dintr-o frază scrisă de Bossuet în scrisoarea citată mai sus, p. 209, n. 1: „Regele nu-i mai atinge pe acest gen de oameni” – cei de ai șaptelea băieți – „decît în cazul în care îi atinge și pe ceilalți, adică în cazul scrofulelor”. „Nu-i mai atinge”: regii avuseseră deci, altădată, obiceiul să-i atingă pe acești ai șaptelea băieți chiar și în afara „cazurilor de scrofule”...; este neplăcut că nici un alt text, cel puțin după cunoștințele mele, nu ne permite să dăm acestor cuvinte, puțin cam enigmatice, o interpretare cu totul sigură.
4. E. Monseur, *Le folklore wallon*, p. 30, § 617: „Pentru a avea puterea de a vindeca... faptul de a purta numele de Ludovic și acela de a fi al șaptelea fiu al familiei sînt, amîndouă, predispoziții foarte mari”. Cred că cele două „predispoziții” sînt de obicei reunite în una și aceeași persoană.

exemplu, se vede că superstițiile de această natură, născute dintr-o stare de spirit monarhică, au supraviețuit, în anumite cazuri, monarhiei. La fel și cu floarea de crin: către mijlocul secolului al XIX-lea încă, vindecătorul celor din Vovette, care a știut să tragă din hazardul originii sale un profit atât de strălucit, arăta amprenta heraldică desenată – zicea el – din naștere, la vârful unuia dintre degetele lui. La nevoie, istețimea știa să suplinească natura. În secolele al XVI-lea și al XVII-lea, „rudele Sfintei Caterina” și cele ale Sfântului Pavel erau puternic bănuite că produc în mod artificial petele cu asemănare de roată sau de șarpe, de care erau atât de mîndre¹. Dr. Menault care a scris, în 1854, un articol original, pe un ton destul de sceptic, despre omul din Vovette, ne asigură că șarlatanii de felul lui, cînd aveau nenorocul să se nască fără marcă, își procurau una cu ajutorul unor creștături care lăsau niște cicatrice de o formă corespunzătoare². Acesta a fost ultimul avatar al „însemnului” regilor Franței.

Mult mai strînsă încă a fost apropierea de sfîntul Marcoul. De timpuriu – cel mai devreme încă de la începutul secolului al XVII-lea – cei de ai șaptelea fii s-au pus sub oblăduirea cerescului medic al scrofulelor. Cei mai mulți dintre ei i se rugau înainte de a atinge bolnavii. Mai mult încă: la începutul carierei lor, chiar înainte de a începe să profeseze, aproape toți se duceau la Corbeny și stăteau acolo nouă zile să se roage. Respectînd aceste obiceiuri, ei îi imitau din nou pe regii Franței sau, mai bine zis, se supuneau aceluiași sentiment ce îi determinase pe acești principi să facă pelerinajul pe malul rîului Aisne, și care se exprima de asemenea, cum s-a văzut, în liturghia miracolului regal. Ca să săvîrșească tratamente reușite, ei credeau că e bine să se asigure mai întîi de mijlocirea marelui protector al scrofuloșilor: scrofuloșii *tâi*, îi spune exact în acești termeni sfîntului Marcoul inscripția de la Saint Riquier, citată mai sus. Ei își practicau arta de preferință în zilele de sărbătoare ale sfîntului; uneori mergeau pînă acolo încît vindeau în numele sfîntului Marcoul. Într-un cuvînt, ei contractau cu el (fiind păstrat întregul respect) un fel de alianță pioasă³.

De altminteri, nimic nu putea fi mai natural, în acel timp și în acel mediu, decît o asemenea asociere. Studiul tradițiilor populare ne prezintă, în afara Franței, un alt exemplu cu totul analog. În Catalonia, cei de ai șaptelea fii, cărora li se spunea acolo *setes* sau *saludadors*, nu se ocupau de scrofuloși; ei aveau drept specialitate, după cum știm, turbarea. În calitate de vindecători ai mușcăturilor suspecte și ca posesori de secrete în stare să apere oamenii și animalele preventiv, împotriva neajunsurilor bolii, în ultimul secol, ei își mai exercitau încă arta, cu un succes de invidiat, în Catalonia spaniolă și uneori chiar în Roussillon. Or, în toată peninsula iberică, există o mijlocire cerească ce este implorată cu predilecție împotriva

1. Vairus, loc. cit.; Raynaud, loc. cit. și *Naturalis Theologia*, Dist. IV, nr. 317, în *Opera*, V, p. 199; Thiers, loc. cit.

2. V. mai sus, p. 209, n. 3. Vrăjitorul din Vovette le împărțea pacienților săi o iconă (probabil a Sfîntului Marcoul) care avea scrise în partea de sus aceste cuvinte: „Regele te atinge, Dumnezeu să te vindece!” (*ibid.*, p. 344); era formula folosită în timpul din urmă de regii care își atingeau bolnavii. Iată o altă reminiscență, puțin deformată, a aceluiași tip de credințe: în *Revue des traditions populaires*, IX (1894), p. 555, nr. 4, citim că în așa-numitul Bocage Normand, „cînd sînt șapte fete într-o familie, cea de a șaptea are însemnată pe o parte oarecare a corpului o *floare de crin* și -atinge dala-, adică vindecă inflamațiile de intestin la copii”.

3. Du Laurens, *De mirabili*, p. 20; Favyn, *Histoire de Navarre*, p. 1059; de l'Ancre, *L'incrédulité et mescreance du sortilege*, p. 161; Raulin, *Panegyre*, p. 178.

turbării: e aceea a unei sfinte puțin cunoscută de istorici, dar care nu are din această pricină mai puțini credincioși: sfânta Quitérie¹. Aceleași raporturi pe care o aptitudine comună de a alina aceeași maladie le stabilise în Franța între septenari și sfântul Marcoul, o identitate de vocație cu totul similară le-a făcut să se nască în Catalonia, între acei *saludadori* [= vindecători empirici] și sfânta Quitérie. *Saludadorii* le dădeau pacienților să sărute o cruce numită a sfintei Quitérie; înainte de a sufla peste plagă și a o suge, ceea ce reprezenta leacul lor obișnuit, ei o invocau pe sfântă într-o scurtă rugăciune. Nu începeau să practice decât după ce se duceau la biserică, unde sfânta forma obiectul unei venerații speciale – cum era abația de la Bezalu –; acolo se împărtășeau și, după ce prezentau un certificat care constata particularitățile nașterii lor, primeau de la călugări un șirag de mătănii cu boabele mari, încheiat cu acea cruce pe care trebuiau de aci înainte s-o dea să fie sărutată de bolnavii lor².

Merită să reflectăm asupra acestei din urmă trăsături; în ea surprindem pe viu acțiunea anumitor voințe individuale ce urmăreau o politică perfect definită. Ideea unei asemenea colaborări între o sfântă și niște vrăjitori se formase probabil aproape spontan în mintea poporului sau a *saludadorilor* înșiși; dar niște călugări însărcinați cu cultul sfintei au favorizat-o. La fel și în Franța, călugării de la Corbeny i-au încurajat pe cei de ai șaptelea fii să se alipească de patronul lor. Ei serveau astfel interesele casei. Vindecătorii aceștia, foarte populari, ar fi putut deveni niște concurenți de temut pentru pelerinaj. Legătura stabilită cu sfântul Marcoul a făcut din ei exact contrariul: niște agenți de propagandă – mai cu seamă când, așa cum îi îndemneau călugării, le impuneau pacienților să se înscrie în confreria de la Corbeny. Între septenari și vechea comunitate înființată de Carol cel Simplu s-a creat o adevărată înțelegere, cu manifestări foarte curioase, pe care două documente (ambele din anul 1632) ni le pun sub ochi. În acea vreme, prior era același dom Oudard Bourgeois, pe care l-am văzut deja apărînd cu pana gloria casei sale, contestată de cei din Mantes: om activ și vioi, căruia biserica locului i-a datorat un nou altar principal, după gustul zilei³, și care a lucrat în toate felurile pentru prosperitatea așezămîntului ce-i fusese încredințat. Când un al șaptelea băiat se prezenta la Corbeny înarmat cu un extras din registrele parohiale ce constata, fără nici o fraudă posibilă, că el era într-adevăr născut ca al șaptelea fiu, fără interpunerea vreunei fete, de îndată ce-și termina formele de devoțiune, primea de la dom Oudard un certificat care făcea din el, în mod oficial, un vindecător de scrofule. Copia acestei hîrtii rămînea în arhivele prioratului. Ni s-au păstrat două asemenea acte: unul relativ la Elie Louvet, fiul croitorului din Clermont⁴, iar celălalt la Antoine Baillet, care făcuse jurămint de călugărire la carmeliții din Piața Maubert. Forma lor de redactare naivă nu e deloc lipsită de savoare. Iată

1. AA. SS. maii, V, pp. 171 și urm. Cf. du Broc de Seganges, *Les saints patrons des corporations*, I, p. 391.

2. J. Sirven, *Soc. agricole des Pyrénées Orientales*, XIV (1864), pp. 116-118. Numele de *saludadors* era comun în aceste regiuni tuturor vrăjitorilor-vindecători; J.B. Thiers îl aplică „rudelor Sfintei Caterina”, care nu erau cei de ai șaptelea fii (pasaj citat la p. 209, n. 4).

3. Documentele privind construcția – cu desene – se află în pachetul 223. Cf. Barthélemy, *Notice historique sur le prieuré*, p. 235 (cu gravură). Despre dom O. Bourgeois, a se vedea notița necrologului de la Saint-Rémi, Biblioth. de la ville de Reims, fol. 14.

4. Pachetul 223 (informații), nr. 7 (1632). El este asemănător, în esență, cu acela al lui Antoine Baillet. Unele deosebiri vor fi indicate mai jos.

pasajele esențiale din cel de al doilea ; respect ortografia care, prin caracterul ei fantezist este cu totul demnă de marele secol :*

„ Noi, dom Oudard Bourgeois, prior la prioratul de la sfântul Marcoul din Corbeny în Vermendois, din dioceza Laon... După ce am văzut, citit și examinat cu atenție procesul și atestările nașterii Reverendului Părinte fratele Antoine Baillet, preot călugăr din ordinul Notre Dame de la Muntele Carmel și persoană care a făcut jurământ la marea mănăstire a Părinților Carmeliți din piața Maubert din Paris, cum că el s-a născut al șaptelea copil de gen masculin fără interpunerea vreunei fete... și ținînd socoteală că zisul frate Antoine Baillet este al șaptelea copil masculin și că cel de al șaptelea poate atinge și poate să-i pună mîna peste bieții năpăstuiți de scrofulle, după cum crede cu evlavie poporul de rînd și noi de asemenea și după cum fiecare verifică în fiecare zi¹... după ce deci acesta a vizitat în două rînduri deosebite biserica regală a Sfîntului Marcoul din Corbeny, unde se odihnesc relicvele și oșemintele sacre ale marelui Sfînt, implorat în principal pentru boala scrofulelor, și după ce, în ultima sa călătorie și-a făcut rugăciunile de nouă zile întocmai ca bolnavii și a respectat punct cu punct și cît i-a fost mai bine cu putință tot ceea ce este poruncit să se păzească în timpul celor nouă zile pomenite și după ce, de asemenea, a cerut să fie înregistrat în numărul confracțiilor din confreria regală și, mai înainte de a atinge, pe lîngă proces și atestări, ne-a făcut să-i vedem supunerea bine semnată și parafată a superiorului său și datată din 15 septembrie 1632 și certificatul și aprobarea doctorilor, bacalaureașilor și bătrînilor părinți din mănăstirea sa cum a trăit mereu printre ei ca un frate bun călugăr în perfecțiune spirituală și reputație... drept pentru care i-am îngăduit și-i îngăduim atît cît ne stă în putere să-i atingă în chip caritabil² pe bolnavii de scrofulle în anumite zile ale anului și anume în ziua și în sărbătoarea Sfîntului Marcoul, care este în prima zi de mai și în a șaptea zi a lui iulie, care este legătura sa și la doi octombrie, care este mutarea sa și în Vinerea Mare și în vinerile din cele Patru Anotimpuri ale anului³ (Domnul să vegheze ca totul să fie spre gloria sa!) și după ce i-a atins astfel pe numiții bolnavi să ni-i trimită la zisul Corbeny ca să se înregistreze în numărul confracțiilor confreriei regale a Sfîntului Marcoul, întemeiată în acest loc de ai noștri regi ai Franței, căreia ei îi sînt primii confracți⁴, ca să facă sau să pună să se facă aci rugăciunile de nouă zile și toate acestea spre gloria lui Dumnezeu și a acestui glorios sfînt.

Ca mărturie la aceasta am semnalat cele de față și am pus sigiliul regal al zisei confrerii. În acest 24 septembrie 1632.”

Prevăzut cu această atestare, fratele Antoine s-a întors la mănăstirea lui. După cît se pare, acolo talentele sale au fost apreciate ; scrofuloșii s-au obișnuit să vină în piața Maubert și, ca să-i atragă și mai mult, după moartea Anei de Austria în 1666, carmeliții au putut să se bazeze și pe o relicvă autentică a sfîntului Marcoul, moștenită de la această principesă, în folosul căreia fusese luată odinioară din racla de la Corbeny⁵. Mai păstrăm încă

* [Ca să respectăm această ortografie, ar fi trebuit să reproducem un text masiv în franceza epocii și a stareșului respectiv, ceea ce prezenta, desigur, mai puțin interes pentru cititorul român ; am preferat deci – aci, ca și în alte cazuri asemănătoare – să recurgem la o traducere obișnuită. – N. Tr.]

1. Certificatul lui Elie Louvet precizează că cel de al șaptelea fiu vindecă „prin rugăciunile și meritele gloriosului Sfînt Marcoul, protector al Coroanei Franței”.
2. În chip caritabil și „fără plată” spune mai precis certificatul lui E. Louvet. Nici septenarul din Vovette nu accepta o retribuție în bani ; el primea însă numeroase daruri în natură ; în această ultimă chestiune, el urma neîndoielnic tradiția.
3. Certificatul lui E. Louvet nu indică drept date autorizate pentru atingere decît „zilele de vineri din cele Patru Anotimpuri ale anului și Vinerea Mare”.
4. Asupra acestei calități atribuite regilor Franței – confundați fără îndoială cu „regii” negustorilor de mărunțișuri – cf. mai sus, p. 196, n. 1.
5. Extragerea unei vertebre a sfîntului pentru Ana de Austria, la 17 aprilie 1643 : pachetul 223, nr. 10 (2 materiale). Darul către carmeliții din Piața Maubert : notiță în fruntea volumului conținînd certificate de vindecare ; pachetul 223 (informații).

foaia de propagandă tipărită pe care carmeliții au răspîndit-o în public, desigur cam la acea dată¹. Ea oferă cel mai curios talmeș-balmeș; se pot citi aci alăturate prescripții medicale – dintre care unele par să se lege într-adevăr de niște concepții cu caracter magic², – antifoane și rugăciuni adresate sfîntului Marcoul și sfîntului Cloud, celălalt patron al mănăstirii și, după o respectuoasă aluzie la miracolul regal, avizul dat în mod clar scrofuloșilor ca să se lase atinși de un „al șaptelea copil masculin, care este bine verificat a fi astfel, fără întrerupere de sex feminin”. Antoine Baillet nu este numit, dar nu ne-am putea îndoi că acest sfat îl privea pe el în mod special. În fruntea textului, o mică gravură îl reprezintă pe sfînt.

Tradiția solid stabilită de protejații de la Corbeny s-a menținut în secolul al XIX-lea. Septenarul din Vovette opera în fața unei statuete a sfîntului Marcoul, după ce făcea în fața ei, împreună cu pacientul său, o scurtă rugăciune. Această ceremonie, precum și tratamentul – o simplă atingere însoțită de semnul crucii, asemănătoare deci cu vechiul gest regal și probabil imitată după el (dacă n-ar putea fi vorba tot atît de bine și de o coincidență) – se reînnoia în fiecare zi, timp de nouă zile consecutive. La sfîrșitul acestei perioade, bolnavul pleca înzestrat cu o ordonanță care îi prescria anumite norme alimentare, foarte bizare și, totodată, o frecventare asiduă a sărbătorilor sfîntului Marcoul. Mai ducea cu el și o cărțuție conținînd slujba sfîntului și o icoană evlavioasă, dedesubtul căreia era tipărită o rugăciune de invocare a sfîntului Marcoul. De altfel, în acel moment, legătura intimă care îi unea pe cei de ai șaptelea fii cu vechiul taumaturg din Nant și din Corbeny devenise destul de vizibilă în ochii tuturor, pentru a se traduce în mod imperios în limbaj. Uneori, acești vindecători de scroful primeau, la botez, de la părinți ori de la niște nași prevăzători, nume potrivite cu vocația lor și capabile (se credea, probabil) să atragă asupra lor influențele fericite: de exemplu, cum am văzut, Ludovic, sau, și mai des încă, Marcoul³. Acesta din urmă a încetat să mai fie un prenume, devenind un fel de substantiv comun. În secolul al XIX-lea, probabil chiar și mai devreme, în aproape toate provinciile franceze, cel ce avusese norocul să vină pe lume îndată după alți șase băieți, se numea în mod obișnuit un *marcou*⁴.

1. Bibl. Nat. Estampes Re 13, fol. 161; cf. Cahier, *Caractéristique des Saints dans l'art populaire*, in-4°, 1867, I, p. 264, n. 3 și Jean Gaston, *Les images des confréries parisiennes avant la Révolution* (Soc. d'iconographie parisienne, II, 1909), nr. 34.
2. De exemplu, interdicția „de a mînca orice fel de capete de animale... și, de asemenea, capete de orice fel de pești”. Scrofulile erau considerate ca fiind o boală a capului. Nu trebuie oare să vedem la originea acestei prescripții o idee legată de practicile magiei simpatice? Aceeași interdicție este impusă și astăzi încă de broșura ce se vinde pelerinilor care vin să-l adore pe sfîntul Marcoul, la azilul din Dinant: J. Chalon, *Fétiches, idoles et amulettes*, I, p. 148.
3. M.A. Benoît, *Procès-verbaux soc. archéol. Eure-et-Loir*, V (1876), p. 55, este singurul care menționează obiceiul ce consta în a da celor de ai șaptelea băieți prenumele de Marcoul; clar folosirea lui *marcou*, ca substantiv comun, pentru a-i denumi este atestată de foarte numeroase mărturii (v. n. 4); mi se pare firesc să presupunem că numele comun și-a tras originea din numele de botez.
4. A se vedea, printre alte lucrări, cele ale lui Laisnel de la Salle, Jaubert, Tiffaud și Martellièr, citate mai sus, la p. 205, n. 8 și articolul Doctorului Menault, citat la p. 209, n. 3. Nu e cazul să ținem socoteală de etimologia cuvîntului *marcou*, aplicat vindecătorilor, dată de Liebrecht, *Zur Volkskunde*, p. 347. În anumite dialecte sau graiuri romane – în special în Wallonia – cuvîntul *marcou* are și un alt sens, cu totul diferit: el denumește pisica, ori mai bine spus, motanul; și această semnificație pare într-adevăr foarte veche; cf. Leduchat în ediția sa din H. Estienne, *Apologie pour Hérodote*, Haga, 1735, III, p. 250, n. 1; același, în *Dictionnaire etymologique*

Studiul cultului sfântului Marcoul și cel al credinței în septenari ne-a adus până în epoca prezentă. Se cuvine acum să ne întoarcem și să retrasăm, începînd de la Renaștere și de la Reformă, soarta miracolului regal, sfântul Marcoul fiind considerat – în mod obișnuit dar nu foarte bine precizat – unul dintre autorii acestuia.

de Ménage, ed. din 1750, la cuvîntul *marcou* (citează un rondou de Jean Marot); L. Sainéan, *La création métaphorique en français... Le chat; Beihefte zur Zeitschr. für romanische Philologie*, I, 1905, *passim* (v. tabla de materie); J. Chalon, *Fétiches, idoles et amulettes*, II, p. 157. Trebuie să presupunem vreun raport oarecare între Sf. Marcoul, cei de ai șaptelea fii și motani? Asta a crezut Leduchat: „*Marcou*, de altfel, este și numele unei pisici, animal al cărui păr provoacă – se zice – scrofulele. În felul acesta, un *Marcou* vindecă boala pe care o cauzează un alt *Marcou*”, (notă citată mai sus despre H. Estienne). Ar trebui deci să ne închipuim că acest cuvînt, devenit un fel de nume comun pentru vindecătorii de scrofule, ar fi fost aplicat în mod secundar, printr-un nou transport de idei, unui animal socotit în stare să provoace aceeași boală. Se pare însă, într-adevăr, că această explicație prea ingenioasă trebuie respinsă. N-am văzut nicăieri, într-altă parte, că pisica ar fi socotită ca avînd o asemenea însușire și mă întreb dacă Leduchat nu i-a atribuit-o, fără vreo dovadă, ca să-și întemeieze propria interpretare. Porecla de *marcou* i-a venit probabil pisicii, după cum sugerează Sainéan, dintr-un fel de onomatopee ce-și are originea într-o vagă imitare a torsului. Cît despre ideea – spre care pare să încline Sainéan (p. 79) – potrivit căreia cei de ai șaptelea fii și-ar fi împrumutat numele de la pisică, ea nu pare să necesite discuții, după toate cele spuse mai sus.

Miracolul regal în timpul luptelor religioase și al absolutismului

1. Regalitățile taumaturgice înaintea crizei

Începînd cu anul 1500 și pînă aproape de sfîrșitul secolului al XVI-lea, pe cele două maluri ale Canalului Mînceii¹, miracolul regal ne apare în plină dezvoltare.

Mai întîi în Franța. Datorăm pentru această perioadă niște date numerice de o excepțională precizie cîtorva registre de pomeni, care printr-o întîmplare deosebită, au scăpat distrugerii. Cel mai vechi datează din ultimele zile ale lui Carol al VIII-lea, iar cel mai recent aparține domniei lui Carol al IX-lea, în plină luptă religioasă: 1569². Informațiile furnizate pentru exercițiile financiare la care se referă sînt absolut complete; în vremea la care am ajuns, generozitatea regală nu mai făcea – ca odinioară sub Filip cel Frumos – nici o alegere între cei supuși miracolului. Toți bolnavii atinși, fără nici o deosebire, își aveau partea lor³. Iată statisticile anuale pe care le

1. O dată cu epoca modernă, întîlnim o nouă categorie de izvoare pentru studiul riturilor vindecătoare: povestirile de călătorie și, în mod accesoriu, ghidurile pentru călători. De regulă, acestea sînt documente de o siguranță mediocră. Multe dintre ele, redactate neîndoielnic prea tîrziu, după însemnări incomplete sau amintiri deformate, conțin cele mai surprinzătoare erori. Cîteva exemple vor fi de ajuns. Abraham Gölnitz, *Ulysses belgico-gallicus*, in-12, Amsterdam 1655, pp. 140 și urm. ne dă o descriere a ceremoniei franceze care pare construită, în parte, pe informații de origine livrescă, în parte, pe de-a-ntregul inventată; el afirmă că de fiecare dată sînt duse în fața regelui două sceptre, deasupra unuia găsindu-se floarea de crin, iar deasupra celuilalt mîna justiției. Cardinalul Chigi în relatarea legației sale (1664) îl pune pe rege să postească trei zile înainte de fiecare atingere; el îl înfățișează sărutînd bolnavii (traducere de E. Rodoconachi, *Rev. d'histoire diplomatique*, 1894, p. 271). Adăugați apoi curioasa incapacitate de a observa exact, care este cusur al anumitor spirite. Hubert Thomas din Liège a vizitat Franța, unde l-a văzut pe Francisc I atingînd, la Cognac, și Anglia, unde Henric al VIII-lea i-a dat cu mîna sa niște *cramp-rings* (mai jos, p. 226, n. 5); în general, el pare demn de încredere – ceea ce nu-l împiedică să declare în mod expres că regii Angliei nu ating scrofululele: Hubertus Thoma Leodius, *Annalium de vita illustrissimi principis Frederici II...* in-4°, Frankfurt 1624, p. 98. Anumite relatări de călătorie totuși, opere ale unor minți deosebit de precise și juste, fac excepție; e cazul celei pe care a redactat-o ambasadorul elvețian Jerôme Lippomano, însărcinat cu misiune la curtea Franței în 1577: *Relations des ambassadeurs vénitiens*, ed. Tommaseo (*Doc. inédits*), II; ori de cîte ori am putut s-o controlez prin alte documente, perfect sigure, am găsit-o de o riguroasă exactitate.

2. Pentru mai multe amănunte, v. mai jos, *Apendice I*, pp. 301 și urm.

3. Fiecare bolnav primea, în principiu, doi *sous* emiși la Tours (în mod excepțional: 1°, la 31 octombrie 1502, 2 caroli, ceea ce nu făcea, după Dieudonné, *Monnaies royales françaises*, 1916, p. 305, decît 20 dinari bătuți la Tours; totalul în monedă al contului dat de registrul de milostenii este, de altfel, în mod vizibil, fals: Bibl. Nat. franç. 26108, fol. 392; 2°, la 14 august 1507: 2 *sous*, 6 dinari: KK 88, fol. 209 v°). Poate că, totuși, sub Carol al VIII-lea n-au primit cîtva timp decît un *sou* făcut la

putem stabili: Ludovic al XII-lea a atins doar 528 persoane între 1 octombrie 1507 și 30 septembrie 1508¹; Francisc I însă, cel puțin 1326, în 1528; în 1529, mai mult de 988; în 1530, cel puțin 1731²; fapt curios, recordul îi revine lui Carol al IX-lea: în 1569, anul războiului civil, iluminat însă de niște victorii monarhice – anul de la Jarnac și de la Moncontour –, acest rege a pus să se împartă prin grija preotului său, ilustrul Jacques Amyot, sumele obișnuite la 2092 scrofuloși, pe plăgile cărora pusesse mîna lui tînără³. Cifrele acestea sînt demne de a fi comparate cu cele menționate, pentru o altă epocă și o altă țară, cu conturile lui Eduard I și Eduard al III-lea; precum altă dată Plantagenetii în Anglia, și cei din familia Valois în Franța, în secolul al XVI-lea, vedeau venind la ei bolnavii cu miile.

Dar de unde soseau în grabă, în cete atît de mari, acești bolnavi? Asupra acestui punct, documentele secolului al XVI-lea sînt mai puțin explicite decît carnețelele lui Filip cel Frumos; beneficiarii atingerii pe care-i găsim recenzați în ele sînt de obicei anonimi sau, dacă numele lor este uneori cunoscut, locul lor de origine rămîne aproape întotdeauna ascuns. Totuși, există o categorie specială de străini, care, conform obiceiului, primeau o milostenie specială „ca să-i ajute să se retragă în țara lor”, categorie semnalată de mai multe ori, cel puțin sub Henric al II-lea – ale cărui conturi, prea fragmentare ca să permită niște statistici anuale, au trebuit să fie trecute sub tăcere mai sus – și sub Carol al IX-lea: e vorba de spanioli⁴. Unele texte le mărturisesc zelul. Deci, antagonismul politic dintre Franța și Spania, aproape constant de-a lungul întregului secol, nu atingea și credința populațiilor din peninsulă, unde scrofulule făceau ravagii, în virtuțile supranaturale ale unui principe inamic stăpînilor lor. De altminteri, în pofida rivalității dintre guverne, contactele dintre cele două țări rămîneau frecvente; existau spanioli în Franța și, mai ales, mulți francezi în Spania;

-
- Tours; cel puțin așa ne-ar face să presupunem un articol din registrul de milostenii, KK 77, fol. 17 (24 oct. 1497); însă acest articol („Pentru cîștigul xij bolnavi de scrofulule... fiecare cîte xij d.t., pentru a-i ajuta să trăiască...”) este redactat cu atîta lipsă de precizie încît nu se știe dacă se aplică milosteniilor împărțite în momentul atingerii sau celor înmîinate scrofuloșilor care așteptau bunul plac al regelui vindecător. La 28 martie 1498, ultima zi cînd Carol al VIII-lea a mai practicat ritul scrofulelor, bolnavii au căpătat cîte 2 *sous* fiecare, ca și sub domniile care au urmat (KK 77, fol. 93).
1. După K.K. 88. La 28 martie 1498, Carol al VIII-lea atinsese 60 de persoane: KK 77, fol. 93. La întoarcerea de la încoronare, la Corbeny, Ludovic al XII-lea a atins 80: *Ibid.*, fol. 124 v°; în octombrie 1502, 92 (și nu 88, cum greșit ne spune de Maulde, *Les origines*, p. 28): Bibl. Nat. franç. 26108, fol. 391-392.
 2. După KK 101, completat cu Bibl. Nat. franç. 6732; registrul are destul de numeroase lacune – mai ales pentru anul 1529 – așa încît nu se poate ajunge decît la cifre minime; cf. *infra*, p. 301. Unele atingeri ale lui Francisc I sînt menționate în *Journal d'un bourgeois de Paris*, ed. V.-L. Bourrilly (*Collect. de textes pour servir à l'étude... de l'histoire*) p. 242 (Tours, 15 august 1526) și în *Chronique*, publicată de Bourrilly ca apendice la lucrarea precedentă, p. 421; cf. mai jos, p. 221, n. 3.
 3. După KK 137. Barthélemy de Faye d'Espeisse [B. Faius] face aluzie, în micul său tratat de polemică antiprotetantă intitulat *Energumenicus*, 1571, p. 154, la rolul jucat de Amyot, ca preot, în ceremonia atingerii; de altfel, tratatul este dedicat chiar lui Amyot.
 4. Henric al II-lea: KK III, fol. 14, 35 v°, 36, 37 v°, 38 v°, 39 v°. Carol al IX-lea: KK 137, fol. 56 v°, 59 v°, 63 v°, 75, 88, 89, 94 (de unde este extrasă citarea referitoare la obiectul milosteniei speciale acordate spaniolilor), 97 v°, 100 v°, 108. Cf. relatării călătoriei lui Gerônimo Lippomano, p. 54; autorul numea atingerea „pare quasi cosa incredibile et miraculosa, ma pero tanto stimata per vera et sicura in questo regno et in Spagna, dove piu che in ogni altro luogo del mondo questo male e peculiare”. La fel, Faius, *Energumenicus*, p. 155.

astfel de migrații nu puteau decît să răspîndească dincolo de Pirinei renumele miracolului francez. O dată pacea restabilită pentru moment, scrofuloșii – atît nobili, cît și oameni umili – treceau munții, grăbindu-se spre medicul lor regal; se pare că alcătuiau adevărate caravane, conduse fiecare de cîte un „căpitan”¹. La sosire, primeau daruri mari, ajungînd pînă la 225 sau 275 livre, pentru persoanele de rang înalt; generozitățile acestea atestau prețuirea pe care curtea Franței se străduia s-o încurajeze în afara regatului și prestigiul taumurgic al dinastiei². Pe lîngă spanioli, și alți străini a căror naționalitate nu este precizată sînt menționați în mulțimea ce s-a îngrămădit în jurul lui Henric al II-lea la Corbeny, la întoarcerea de la încoronare³.

Uneori, regii noștri vindecau chiar și dincolo de hotarele Franței. Cu deosebire în Italia, unde ambițiile lor din acea vreme i-au purtat atît de des. La drept vorbind, Carol al VIII-lea îndeplinind ritul miraculos la Napoli, sau Ludovic al XII-lea repetînd același gest la Pavia sau la Genova, operau în niște orașe pe care le considerau parte integrantă din statele lor; dacă se ivea ocazia, nu se temeau să-și practice arta la fel de bine și pe un teritoriu recunoscut ca străin, în domeniile papei, de pildă. Aflîndu-se la Bologna ca oaspete al lui Leon X, Francisc I, în decembrie 1515, a pus să se anunțe public că va atinge bolnavii, și chiar i-a atins în capela palatului pontifical: printre alții, pe un episcop polonez. Chiar și la Roma, în capela Sfintei Petronilla, la 20 ianuarie 1495, Carol al VIII-lea a atins cam 500 persoane, iscînd la italieni – dacă e să-l credem pe panegiristul său André de la Vigne – „o extraordinară admirație”⁴. În realitate, după cum vom constata mai tîrziu, aceste manifestări miraculoase nu se desfășurau fără să trezească un oarecare scepticism printre spiritele libere ale locului; poporul însă, probabil, chiar și medicii, erau mai puțin greu de convins⁵. Mai mult decît

1. André Du Chesne, *Les antiquitez et recherches de la grandeur et maiesté des Roys de France*, 1609, p. 167, menționează „... marele număr de asemenea bolnavi, care vin încă în toți anii din Spania ca să se lase atinși de cucernicul și religiosul nostru Rege; despre care Căpitanul care-i conducea în anul 1602 a raportat atestarea Prelaților din Spania a unui mare număr de vindecați prin atingerea Maiestății sale”.
2. Asupra marelui număr de francezi stabiliți în Spania, cf. Bodin, *République*, cartea V, §1, ed. din 1579, fol., Lyon, p. 471, întreaga dezvoltare se încheie astfel: „de fapt, Spania aproape că e populată doar de francezi”; despre mișcarea inversă, se poate vedea J. Mathorez, *Notes sur la pénétration des Espagnols en France du XII-e au XVII-e siècle*, *Bulletin hispanique*, XXIV (1922), p. 41 (aci nu este vorba decît despre studenți). Plata a 275 l.t. unei doamne spaniole venită pentru a fi atinsă: *Catal. des actes de François I-er*, III, nr. 7644 (21 dec. 1534); – unei doamne spaniole venită ca să-și lase atinsă fiica, *ibid.* VIII, nr. 31036 (ian. 1539). Popularitatea miracolului francez în Spania a găsit ecou la un teolog, Louis de Grenade; cf. mai jos, p. 247, n. 2.
3. KK 111, fol. 39 v°: „Suma de patruzeci și șapte livre și zece soli bătuți la Tours pentru bolnavii de scrofulă și alți străini, poruncită a fi dată lor de către zisul domn mare preot, ca să-i ajute să trăiască și să meargă la sfîntul Marcoul și ca să aștepte să fie atinși”. Atingerea la Corbeny a avut loc la 31 iulie 1547; referințe mai jos, p. 339.
4. Carol al VIII-lea la Roma, la 20 ianuarie 1495: André de la Vigne, *Histoire du Voyage de Naples*, în Godefroy, *Histoire de Charles VIII*, fol., 1684, p. 125; la Napoli, la 19 aprilie, *ibid.*, p. 145. Ludovic al XII-lea la Pavia, la 19 aug. 1502, la Genova, la 1 sept. următor, Godefroy, *Ceremonial françois*, I, pp. 702 și 700; Francisc I la Bologna, la 15 decembrie 1515: *Journal de Jean Barillon*, ed. P. Vaissière (*Soc. de l'hist. de France*), I, p. 174; Le Glay, *Négociations diplomatiques entre la France et l'Autriche (Doc. inédits)*, II, p. 88; Caelio Calcagnini, *Opera*, fol., Bâle 1544, *Epistolicarum quaestionum*, lib. I, p. 7. Despre o frescă din secolul al XVII-lea care reprezintă ceremonia de la Bologna, cf. mai jos, p. 253.
5. Despre sceptici, mai jos, p. 230; despre medici, p. 85, n. 1.

atît. Atunci cînd Francisc I, prizonier după Pavia, a coborît la sfîrșitul lui iunie 1525 pe pămîntul Spaniei, mai întîi la Barcelona, apoi la Valencia, el a văzut înfățișîndu-i-se (scria după cîteva zile președintele de Selve Parlamentului din Paris) „un atît de mare număr de bolnavi de scrofule... cu mare speranță de vindecare, cît niciodată, în Franța, nu s-a aflat într-o asemenea înghesuială”¹. Învins fiind, augustul vindecător avea tot atîta succes la spanioli ca atunci cînd ei veneau să-l roage cu toată pompa serbărilor încoronării. Poetul Lascaris a cîntat acest episod în două distihuri latine celebre la vremea lor:

„Iată deci că regele, cu un gest al mîinii sale vindecă scrofulele; – captiv, el nu și-a pierdut favorurile primite de Sus. – Prin acest semn, o tu, cel mai sînt dintre regi – cred că aflu că cei ce te persecută sînt urîți zeilor”².

Așa cum se cuvenea unui stat mai civilizat și unei curți mai strălucite, treptat, ritualul scrofulelor căpătase în Franța regularitate și, totodată, o solemnitate nouă. Ne amintim că Ludovic al XI-lea atingea în fiecare săptămînă; începînd cu Carol al VIII-lea (blamat pentru acest fapt, se pare de Commynes), ceremonia nu mai are loc decît la date destul de rare³. Fără îndoială, uneori regele mai acceptă încă, în cursul unei deplasări – așa cum a făcut Francisc I cînd a traversat regiunea Champagne, în ianuarie 1530 – în preajma lui cîțiva bolnavi, aproape la fiecare etapă⁴; sau se lasă mișcat, fiind „pe cîmp”, de plîngerea vreunui sărman izolat⁵. De obicei însă scrofuloșii, pe măsură ce sosesc, sînt grupați prin grija serviciului de Milostenie și, primind unele ajutoare „ca să-i ajute să trăiască” pînă în ziua favorabilă, așteaptă, pe urmele regelui, să vină clipa aleasă pentru miracol; în afară doar dacă, pentru a scuti curtea aflată mereu în mișcare de acest cortegiu stînjenitor și, după toate aparențele, destul de puțin plăcut la vedere și la contact – nu se preferă, dimpotrivă, să li se dea cîțiva bani ca

1. A. Champollion-Figeac, *Captivité du roi François I-er (Doc. inédits)*, 1847, p. 253, nr. CXVI (18 iulie 1525). Cf. M. Gachard, *Etudes et notices historiques*, I, 1890, p. 38.
2. Jani Lascaris Rhyndaceni, *Epigrammata*, in-4°, Paris 1544, p. 19 v°: „Ergo manu admota sanat rex choeradas, estque – Captivus, superis gratus, ut ante fuit. – Iudicio tali, regum sanctissime, qui te – Arcent, inuisos suspicor esse deis”. Distihuri foarte des citate încă în secolul al XVII-lea, de exemplu de du Laurens, *De mirabili*, pp. 21-22, du Peyrat, *Histoire ecclésiastique*, p. 817.
3. Commynes, VI, c. VI, ed. Maindrot (*Collection de textes pour servir à l'étude et l'ens. de l'histoire*), II, 1903, p. 41: „Cînd regii Franței vor să-i atingă pe bolnavii de scrofule, ei se spovedesc și regele nostru n-a lipsit nicicînd s-o facă, o dată pe săptămînă. Dacă ceilalți n-o fac, procedează foarte rău, fiindcă întotdeauna sînt bolnavi din belșug”. De Maulde, *Les origines*, p. 28, vede în această frază o aluzie la Ludovic al XII-lea. Dar cartea a IV-a a *Memoriilor* lui Commynes a fost redactată sub Carol al VIII-lea. De altfel, cartea de milostenii a lui Carol al VIII-lea, KK 77, nu semnalează de la 1 octombrie 1497 pînă la moartea regelui (8 aprilie 1498) decît o singură atingere, la 28 martie 1498 – fol. 93 –, o zi care, de altminteri, nu corespunde nici unei sărbători; se poate adăuga la aceasta o mențiune obscură referitoare la 24 oct. 1497 – fol. 17 – (cf. mai sus, p. 216, n. 3); deci, o frecvență foarte slabă în exercitarea puterii de vindecare.
4. KK 101, fol. 273 v° și urm.
5. KK 101, fol. 68, aprilie 1529: „Mai sus numitului preot, pentru ca să dea unui bolnav de scrofule pe care Regele l-a vindecat pe cîmp, suma de cinci soli bătuți la Tours”. Trebuie să adăugăm că persoanele de rang ales se bucurau deseori de favoarea de a fi atinse separat de mulțime; dar aceste atingeri particulare puteau să aibă loc și în aceeași zi cu ceremonia generală; a se vedea un astfel de exemplu (pentru Henric al IV-lea) mai jos, p. 238, n. 2 (textul lui de Thou).

să fie convinși să „se retragă” și să apară din nou doar în ziua fixată¹. Zilele în care regele binevoiește să facă, în sfârșit, oficiul de taumaturg sînt bineînțelese, în principiu, principalele date ale anului religios, de altfel în număr variabil². Intrarea în biserică, Floriile, Paștele sau una din zilele din Săptămîna mare, Rusaliile, Înălțarea, Ziua Domnului, Adormirea Maicii Domnului, Nașterea Sfintei Fecioare, Crăciunul; în mod excepțional, o sărbătoare străină calendarului liturgic; la 8 iulie 1530, celebrîndu-și la Roquefort, lîngă Mont-de-Marsan căsătoria cu Eleonora de Austria, Francisc I i s-a arătat noii regine a Franței în toată strălucirea miracolului ereditar³. Datorită sistemului de grupare, după selecția obișnuită făcută de medicul curții⁴, regele găsește adunate, la momentul prevăzut, adevărate mulțimi, adeseori mai multe sute de persoane. Prin aceasta, ceremonia capătă un caracter deosebit de impunător. Înainte de a începe, de fiecare dată, regele se împărtășește: sub cele două specii, așa cum trebuie, conform privilegiului dinastic ce părea să afirme caracterul sacru al monarhiei franceze și al darului de vindecare. Un mic tablou de la începutul secolului al XVI-lea ne face să simțim apropierea pe care opinia credincioasă regimului o stabilea între cele două glorioase prerogative: la stînga, sub un paraclis deschis, regele căruia un episcop i-a prezentat vasul de împărtășanie, ține potirul; în dreapta, într-o curte și chiar pe treptele paraclisului, bolnavii așteaptă⁵. Trăsăturile esențiale ale ritului nu s-au schimbat din Evul Mediu: contactul mîinii goale atingînd plăgile sau tumorile, apoi semnul crucii. Încă din secolul al XVI-lea, formula pe care principele o pronunță deasupra fiecărui pacient se stabilește definitiv; este: „*Regele te atinge și Dumnezeu te vindecă*”, formulă ce se va menține, cu unele variante, pînă în ultimele vremuri ale monarhiei⁶.

1. La 26 mai 1530, la Angoulême, în timpul călătoriei curții în sud-vest, marele preot cu milosteniile împarte la 87 bolnavi de scrofule cîte doi *sou* bătuți la Tours pentru fiecare, „ca să se retragă, fără a mai reveni pînă la sărbătoarea Rusaliilor”, KK 101, fol. 360 v°. Mențiune cu același sens: *Ibidem*, fol. 389.
2. Sau ajunurile acestor sărbători; uneori, în ajun și în ziua respectivă.
3. KK 101, fol. 380 v°.
4. KK 101, fol. 29 v°, august 1528: „Mai sus zisului preot a da maestrului Claude Bourgeois, chirurg al regelui, care i-a vizitat pe bolnavii de scrofule, suma de patruzeci și unu soli emiși la Tours”. Cf. povestirea de călătorie a lui Gerônimo Lippomano (citată *supra*, p. 216, n. 1), p. 545: „Prima che il re tocchi, alcuni medici e cerusichi vanno guardando minutamente le qualita del male; e se trovano alcuna persona che sia infetta d'altro male che dalle scrofule, la scacciano”, și Faius, *Energumenicus*, p. 155.
5. Mai jos, *Apendice II*, nr. 3 și pl. I. Cf. celor spuse mai sus, p. 171, despre vitraliul de la Mont-Saint-Michel.
6. Atestată pentru prima oară în povestirea de călătorie a lui Gerônimo Lippomano, p. 545. Există, în secolul al XVII-lea, o anumită divergență între mărturiile privitoare la această formulă. Unele texte dau redactarea următoare, în care subjonctivul pare să introducă o nuanță dubitativă: „Regele te atinge, Dumnezeu să te vindecă” (sau alte întorsături de frază analoge, comportînd folosirea subjonctivului). Dar asemenea redactări nu se întîlnesc decît la niște scriitori cu autoritate mediocră: la un hagiograf obscur, Louis Texier, *Extraict et abrégé de la vie de Saint Marcoul*, 1648, p. 6; la absurdul autor al aceluia *Traité curieux de la guérison des écrouelles... par l'attouchement des septennaires*, Aix 1643, p. 34; la Menin, *Traité historique et chronologique du sacre*, 1724, p. 328 și la diverși alții de același soi, citați de du Peyrat, *Histoire ecclésiastique de la Cour*, p. 819; mai ales în relatări de călătorie a căror valoare aproape totdeauna infimă este cunoscută: Goelnitz, *Ulysses belgo-gallicus*, p. 143; Nemeiz, *Séjour de Paris*, Frankfurt 1717, p. 191; relatarea contelui Gyldenstope, 1699, *Archiv für Kulturgeschichte*, 1916, p. 411. Chezașii cei mai demni de încredere: du Laurens, *De mirabili*, p. 9; Favyn, *Histoire de Navarre*, p. 1057; de l'Ancre,

O liturghie, de altfel foarte scurtă, precede acum solemnitatea; s-a văzut, cel puțin de la Henric al II-lea înainte, că ea se referă în întregime la sfântul Marcoul, devenit patronul miracolului regal¹. Aceeași carte de rugăciuni pe care ne-a transmis-o, ne înfățișează o frumoasă miniatură ce ne pune în fața ochilor spectacolul viu al unei zile de atingere: Henric al II-lea, urmat de preot și de câțiva seniori, face înconjurul mulțimii îngenunchate, mergând de la bolnav la bolnav. Știm că într-adevăr așa se petreceau lucrurile². N-ar trebui să luăm însă această mică pictură într-un sens prea strict: costumul regal – coroană, marea mantie acoperită cu flori de crin, dublată cu hermină – este, în cazul dat, cu totul convențional: suveranul nu îmbrăca veșmintele de încoronare la fiecare atingere. Scena pare să se desfășoare într-o biserică; într-adevăr, așa se petreceau lucrurile de cele mai multe ori – totuși, nu întotdeauna. Arhitecturii de fantezie, în gustul Renașterii, pe care i-a plăcut artistului s-o compună, trebuie ca imaginația noastră să-i substituie niște decoruri mai puțin ireale și, totodată, mai variate: de exemplu, stâlpii gotici de la Notre-Dame din Paris, de-a lungul cărora, la 8 septembrie 1528, sub privirile burghezilor onorabili – unul dintre ei a consemnat amintirea faptului în jurnalul său – s-au așezat în ordine 205 scrofuloși³; sau (fiindcă actul n-avea loc întotdeauna într-un edificiu religios și nici măcar într-o sală acoperită) incinta palatului episcopal din Amiens, unde, în ziua de Adormirea Maicii Domnului a anului 1527, cardinalul Wolsey l-a privit pe Francisc I atingând aproape același număr de bolnavi⁴; sau, la vreme de tulburări, un peisaj războinic, precum acea tabără din Landes, în apropiere de St-Jean d'Angély, unde la Sărbătoarea tuturor sfinților din 1569, Carol al IX-lea a schimbat pentru o clipă rolul de șef al armatei cu acela de vindecător⁵.

În Anglia, același tablou, cel puțin în linii mari. În ce privește atingerea scrofulor, el nu poate fi marcat cu trăsături la fel de clare: statisticile lipsesc; rarele mențiuni referitoare la unii bolnavi „vindecați” de rege, ce se întîlnesc risipite în registrele de conturi ale lui Henric al VII-lea sau

p. 170; Barbier, p. 26; du Peyrat, p. 819 dau în chip unanim formula cu indicativul; la fel și Cereemonialul din secolul al XVII-lea, ed. Franklin, *La vie privée. Les médecins*, p. 304; cf. mai jos, p. 251, n. 1. Du Peyrat polemizează în mod expres cu autorii care au vrut să-i atribuie regelui cealaltă formulă. Nu încapă deci îndoială în ce privește textul oficial; dar se pare că s-a produs într-adevăr o anumită șovăială în tradiția curentă. Pentru Ludovic al XV-lea și urmașii săi, mai jos, p. 277. Acel „și” care unește cele două părți ale frazei pare să fi căzut de timpuriu.

1. N-am găsit nimic care să privească liturghia scrofulor nici în Cartea de rugăciune a lui Carol al VIII-lea (Bibl. Nat. lat. 1370), nici în cea a lui Ludovic al XII-lea (latin 1412) și nici pentru secolul următor în frumoasa Carte de rugăciuni a lui Ludovic al XIV-lea (latin 9476).
2. Relatarea de călătorie a lui Gerônimo Lippomano, p. 545: „essendo gl' infermi accomodati per fila... il re li va toccando d'uno in uno...”.
3. KK 101, fol. 34: „La două sute cinci bolnavi de scrofulă atinși de zisul senior în biserica Notre Dame din Paris în a opta zi a zisei luni, suma de douăzeci de livre zece soli de Tours”. Acea *Chronique* publicată de V.-L. Bourrilly ca urmare la ediția sa din *Journal d'un bourgeois de Paris*, p. 421, menționează ceremonia („mai mult de două sute de bolnavi”). Alte exemple de atingere în biserici: KK 88, fol. 142 v° (Grenoble), 147 (Morant?); K 101, fol. 273 v°, 274 și v° (Joinville, Langres, *Torchastel*). Cf. povestirea de călătorie a lui Gerônimo Lippomano, p. 545: „essendo gl'infermi accomodati per fila o nel cortile regale, o in qualche gran chiesa”.
4. George Cavendish, *The life of Cardinal Wolsey*, ed. S.W. Singer, Chiswick 1825, I, p. 104.
5. KK 137, fol. 94; în mod excepțional, în acea zi n-au fost atinși, de altfel, decât 14 bolnavi.

Henric al VIII-lea nu au în vedere, după toate aparențele, decît niște cazuri excepționale; arhivele preoților serviciului de milostenii, conținînd, pe cît se pare, lista sumelor distribuite tuturor celor supuși miracolului, au dispărut pentru totdeauna¹. Nu trebuie să ne îndoim că popularitatea regilor Angliei ca medici ai bolii regale, în secolul al XVI-lea, a fost mare: numeroși scriitori le laudă această putere; ne rămîne însă inaccesibilă măsurarea prin cifre a acestei popularități.

Cel puțin cunoaștem foarte exact ritualul miracolului așa cum era el practicat sub Maria Tudor și, fără îndoială, deja sub Henric al VIII-lea², poate chiar de Henric al VII-lea³. Ceremonia engleză se deosebea în numeroase puncte de obiceiurile urmate la curtea Franței; merită să precizăm aceste deosebiri.

Mai întîi, o liturghie simțitor mai dezvoltată însoțește de la un capăt la altul întreaga ceremonie; ea comportă, în esență, un *Confiteor* rostit de rege, o iertare pronunțată ca răspuns de capelan și lectura a două pasaje din Evanghелиi: versetul Sfîntului Marcu privind la minunile înfăptuite de apostoli – aluzia este clară – și cele dintîi cuvinte ale Evanghелиei Sfîntului Ioan, folosite curent în toate formulele de binecuvîntare sau de exorcism⁴. Așa cum se cuvine, nu e vorba în acest caz despre sfîntul Marcoul, nici despre vreun alt sfînt special.

Contrar obiceiurilor franceze, suveranul rămîne nemișcat și, fără îndoială, stă jos; un ecleziastic îi aduce pe rînd fiecare bolnav. Principele păstrează

1. Cf. mai jos, pp. 306 și 304 n. 4.

2. Liturghia din timpul Mariei Tudor este conținută în cartea de rugăciuni a acestei suverane, carte păstrată astăzi în biblioteca catedralei catolice din Westminster; ea menționează constant un rege, niciodată o regină; așadar, n-a fost compusă anume pentru Maria. Se poate presupune că era în vigoare sub Henric al VIII-lea, cel puțin la începutul domniei – înainte de schismă sau chiar înainte de Henric al VIII-lea. A fost tipărită de mai multe ori: în special, Sparrow Simson, *On the forms of prayer*, p. 295; Crawford, *King's Evil*, p. 60.

3. În 1686, tipograful Henry Hills a publicat „din ordinul Majestății Sale” (*by His Majesties Command*) un mic volum in-4° de 12 p. conținînd *The Ceremonies us'd in the Time of King Henry VII for the Healing of Them that be Diseas'd with the Kings Evil* (text retipărit în *The literary museum*, Londra 1792, p. 65; W. Maskell, *Monumenta ritualia Ecclesiae Anglicanae*, ed. 2-a, III, p. 386; Crawford, *King's Evil*, p. 52: text latin, bineînțeles; un alt volum, publicat în același timp, dădea traducerea engleză (retipărită Crawford, *ibid*, p. 132). Am poseda în felul acesta slujba scrofulelor așa cum era ea în vigoare sub Henric al VII-lea. Dar trebuie considerată autenticitatea acestui document ca absolut sigură? N-aș îndrăzni s-o afirm. El reproduce cu exactitate liturghia din timpul Mariei Tudor și al lui Henric al VIII-lea (vezi nota precedentă). Bineînțeles, aceasta nu prezintă nimic suspect. Dar condițiile în care a fost dată la tipar lasă oarecare loc îndoiei. Dacă Iacob al II-lea a poruncit să fie publicată e pentru că, așa cum se va vedea, el se străduia să repună în circulație, pentru atingere, vechile forme catolice. Într-un asemenea caz, ce era mai natural decît să caute să se lege de ultimul suveran dinaintea Reformei, care, pe lîngă aceasta, era și strămoșul direct al Stuartilor? Ne putem întreba dacă tipograful regal n-a folosit pur și simplu un manuscris ce dădea – într-un mod poate anonim – slujba lui Henric al VIII-lea sau a Mariei, atribuindu-o lui Henric al VII-lea. Afița timpul cît nu se va fi descoperit vreun manuscris care să autentifice textul dat publicității de H. Hills, va trebui, desigur, nu să conchidem că este falsă atribuirea propusă în mod tradițional pentru acest text, dar cel puțin să evităm s-o acceptăm ca fiind riguros sigură.

4. Cf. *Decretales*, l. III, t. XLI, 2 (după sinodul de la Seligenstadt, din 1023): „Quidam etiam laicorum et maxime matronae habent in consuetudine ut per singulos dies audiant evangelium: „In principio erat verbum...” et ideo sancitum est in eodem concilio ut ulterius hoc non fiat, nisi suo tempore”.

astfel, poate, mai multă demnitate; în schimb, în sala în care operează se produce un continuu du-te-vino care, cel puțin judecînd după anumite gravuri din secolul al XVII-lea, epocă în care se păstrează aceleași reguli, prezenta aspectul destul de supărător și pitoresc al unei defilări din cartierul vagabonzilor cerșetori din vechiul Paris¹. Principiul era, fără îndoială, vechi: o miniatură din secolul al XIII-lea ni-l arată deja pe Eduard Confesorul atîngînd – așezat fiind – o femeie îndrumată spre el².

Acel du-te-vino era cu atît mai intens cu cît fiecare bolnav se ducea la rege de două ori. Mai întîi, toți treceau, pe rînd, prin fața Majestății Sale, care își punea mîinile goale pe părțile atinse; apoi, după ce se termina prima mișcare, ei reveneau tot unul cîte unul; regele făcea atunci deasupra rănilor tradiționalul semn al crucii; însă nu doar cu mîna, precum emulul său francez; în degetele care trasau simbolul sacru, el ținea o monedă de aur; de îndată ce încheia gestul, atîrna acea monedă, ce fusese mai înainte găurită și prevăzută cu o panglică, la gîtul fiecărui pacient. Tocmai în această parte a ceremoniei se accentuează mai clar contrastul cu Franța. Și la curtea familiei Valois scrofuloșii primeau ceva bani, în principiu, doi *sous* emiși la Tours de fiecare; dar această milostenie, pe deasupra și mult mai modestă decît cea engleză, le era înmînată fără pompă de un eclesiastic care-l urma discret pe rege. În Anglia, din contra, darul regal fusese plasat chiar în centrul ritului. Trebuie să vedem în el efectul unui curios transport de credințe, pe care se cuvine să-l expunem chiar de acum, o dată pentru totdeauna.

Ne amintim că în timpul Războiului celor Două Roze, suveranii englezi se deprinseseră să atragă bolnavii la ei oferindu-le ispita unui dar foarte important, care a căpătat forma – devenită rapid tradițională – a unei monede de aur, mereu aceeași: un *angel*. Deși aceste piese au continuat, cel puțin pînă la Iacob I, să circule ca numerar, s-a tins din ce în ce mai mult să fie considerate mai puțin ca un mijloc de schimb economic și mai degrabă ca niște adevărate medalii, destinate în special atingerii: în așa măsură încît oamenii s-au dedicat adaptării legendei lor la natura particulară a ceremoniei. Sub Maria Tudor, vechii formule banale aflate de multă vreme pe inscripția lor: „O, Hristoase Mîntuitorule, salvează-ne prin Crucea Ta” i s-a substituit o alta, mai potrivită cu miracolul regal: „De la Domnul s-a făcut aceasta și minunată este în ochii noștri”³. Și vom vedea de îndată că atunci cînd Iacob I a modificat ritul, el a schimbat în același timp atît aspectul, cît și legenda *angel*-ului. Încă din secolul al XVI-lea, publicul încetase să vadă în această monedă de aur, atît de strîns asociată cu ritul vindecător, ceea ce ea fusese foarte simplu la origine: un dar caritabil. De aci înainte ea a fost scotită în mod obișnuit ca un talisman, prevăzut cu o virtute medicinală proprie.

Dacă e să-l credem pe venețianul Faitta, sosit în Anglia în alaiul Cardinalului Pole, care a văzut-o la 4 aprilie 1556 pe Maria Tudor atîngînd bolnavii, regina i-ar fi pus pe toți pacienții, pe rînd, să făgăduiască „să nu se despartă niciodată de moneda [pe care le-o atîrna la gît] decît în caz de mare nevoie”⁴. Indiferent dacă respectivele cuvinte au fost sau nu rostite de

1. *Apendice II*, nr. 12 și 13: și pl. IV.

2. *Apendice II*, nr. 1. Remarca este a D-rei Farquhar, I, p. 5.

3. Vechea formulă: „Per Crucem tuam salva nos Christe Redemptor”: Farquhar, I, p. 70 (pentru o variantă, sub Henric al VII-lea, *ibid*, p. 71). Cea nouă (extrasă din *Psalmul CXVII*, 23): „A Domino factum est istud, et est mirabile in oculis nostris”; *ibid*, p. 96. Se cuvine să amintim că lucrarea D-nei Farquhar a pus definitiv la punct istoria numismatică a ritului englez.

4. *Calendar of State Papers, Venice*, VI, I, nr. 473, pp. 436-437; cf. mai sus, p. 127, n. 2.

suverană, faptul însuși că ele i se atribuie dovedește că, încă din acel moment, *angel*-ul nu mai era considerat o monedă obișnuită. În ce privește domnia Elisabetei, credința în virtuțile medicinale ale noii amulete este atestată în mod clar de capelanul reginei, Tooker, căruia îi datorăm prima carte scrisă în Anglia despre puterea vindecătoare a regilor. El o respinge ca pe o superstiție vulgară¹. Ulterior, această atitudine se va impune tuturor apologeților miracolului regal. În secolul al XVII-lea, ei n-o mai susțin însă decât cu greutate; cei mai serioși autori, precum medicii Browne și Wiseman, nu mai protestează decât de formă împotriva unei idei populare pe care conștiința comună o impune tuturor spiritelor iubitoare de supranatural². Se povestea curent în Anglia o istorioară ai cărei eroi se schimbau, tema ei rămânând însă mereu aceeași: o persoană fusese atinsă de rege și, bineînțeles, primise *angel*-ul de rigoare; atîta timp cît păstrase această garanție de sănătate, părusse vindecată; într-o zi, ea a pierdut-o sau a scos-o și, imediat a fost cuprinsă din nou de boala cea veche³. Toate clasele societății împărtășeau această părere: medicul olandez Diemerbroeck, mort în 1674, ne povestește că într-o zi a îngrijit un ofițer englez aflat în slujba Stărilor Generale; gentilomul, care fusese supus miracolului, purta la gît, legată cu o panglică, moneda dată odinioară, în vremea adolescenței, de către principele său; refuza să se despartă de aceasta, convins fiind că vindecarea lui depindea doar de ea⁴. În parohii, persoanele milostive ofereau scrofuloșilor sărmani reînnoirea bucății de stofă de care atîrna *angel*-ul lor⁵. În fapt, stăpînirea se asocia uneori prejudecății comune: *Proclamația* din 13 mai 1625 menționează persoanele care, „vindecate cîndva, întrucît au întrebuițat monedele de aur [de la atingere] altfel decât era prevăzut, au cunoscut din pricina aceasta o revenire a bolii”⁶. Cum au întrebuițat acești indivizi prost inspirați darul regal nu este greu să ne închipuim: l-au vîndut. Într-adevăr, știm că se făcea un întreg comerț cu

1. Tooker, *Charisma*, p. 105.

2. În această privință, explicațiile lui Browne reflectă o mare încurcătură: *Adenochairadelogia*, pp. 106-108, 139, 142, 148; cf. Wiseman, *Severall Chirurgical Treatises*, I, p. 396. Despre superstiția monedei de aur în secolul al XVII-lea, să se vadă și *Relation en forme de journal du voyage et séjour que le sérénissime et très puissant prince Charles II roy de la Grande Bretagne a fait en Hollande*, in-4°, Haga 1660, p. 77.

3. Cf. Browne, pp. 106, 148; Douglas, *Criterion*, p. 199.

4. Isbrandi de Diemerbroeck, *Opera omnia anatomica et medica*, Utrecht 1683, *Observationes et curationes medicae centum*, obs. 85, p. 108. Acest ofițer introducea subtilități chiar în credința comună: într-adevăr, el socotea că dacă se despărțea de moneda sa de aur, nimic, nici chiar o a doua atingere regală n-ar fi putut împiedica revenirea bolii; în general, se considera că o a doua atingere și încredințarea unei alte monede de aur, păstrată de astă dată cu grijă, erau de ajuns ca să aducă din nou vindecarea; cf. Browne, *Adenochairadelogia*, p. 106. Monedă de aur purtată încă în 1723 de un bătrîn – aparținînd evident categoriei *gentry* [= oameni instruiți, dar fără titluri de noblețe] – care o primise de la Carol al II-lea: Farquhar, IV, p. 160 (după o scrisoare a lui Th. Hearne, *Reliquiae Hearnianae*, 1857, II, p. 680).

5. Conturile de la *Churchwardens* din Minchinhampton, *Archaeologia*, XXXV (1853), pp. 448-452.

6. Citată de Nicolas, *Privy Purse of Henry VIII*, p. 352: „Amongst the Conway Papers (MSS.) there is an order for a proclamation, dated 13th May 1625... that for the future all shall bring certificates from the minister etc. of the parish, for that many being healed, have disposed of their pieces of gold otherwise than was intended, and thereby fall into relapse”. Era vorba de a cere certificate care să asigure că persoanele ce se înfățișau regelui nu mai fuseseră deja atinse o primă dată: cf. p. 257, n. 3.

aceste talismane¹. Bolnavii care, dintr-un motiv sau altul, erau împiedicați să meargă la curte sau erau înspăimîntați de cheltuielile călătoriei, le cumpărau, crezînd că-și procură astfel, fără îndoială cu un preț redus, o parte din miraculoasele binefaceri împărțite de mîna sacră a suveranului; de unde și indignarea zeloșilor regalității, pentru care alinarea nu putea fi obținută decît prin contactul direct cu augusta mînă. În Anglia și Franța, cei de ai șaptelea fii, imitatori fideli ai monarhilor, au luat și ei obiceiul să atîrne monede la gîtul pacienților lor, dar care erau de argint, fiindcă mijloacele nu le îngăduiau să egaleze larghețea concurenților regali; ei au păstrat acest obicei, cel puțin în anumite regiuni, pînă în secolul al XIX-lea². Vom vedea mai tîrziu că și în acest secol credința în darul taumaturgic al regilor a supraviețuit cel mai îndelung în Marea Britanie, tot sub forma amuletei monetare.

Astfel, în plin secol al XVI-lea, credința în miracolul regal avea încă destulă vigoare ca să dea naștere unei noi superstiții. Cum le-a venit englezilor ideea să considere *angel*-ii ca purtători ai puterii vindecătoare? Utilizarea în ceremonia atingerii a acestei piese de aur, mereu aceeași, impusă neîndoielnic la origine de ambițiile unor dinastii rivale, fixată mai apoi de tradiție, stimulase puțin cîte puțin spiritele – după toate aparențele – să-și închipuie că un obiect atît de esențial pentru rit nu putea să joace în cadrul acestuia doar rolul unei simple milostenii; regii înșiși, cel puțin începînd cu Henric al VIII-lea, luînd obiceiul să țină moneda în mînă, în timp ce făceau semnul crucii, încurajaseră, o asemenea concluzie cu sau fără voia lor. Trebuie să presupunem totuși că opinia comună n-a înclinat în această direcție cu atîta ușurință decît pentru că un alt rit, definitiv anexat la ceremonialul monarhic spre sfîrșitul Evului Mediu, dădea deja un exemplu de talismane consacrate de regi; mă refer la inelele medicinale, concepute de atunci încolo ca primind din contactul cu mîinile regale o virtute ce se încorpora în substanța lor. În cele din urmă, în imaginația comună, vechiul miracol al atingerii s-a modelat, oarecum, după tînrul miracol din Vinerea Mare. N-au ajuns oamenii să se convingă că atingerea căpăta o eficacitate aparte dacă se producea și ea în ziua „Bunei Vineri”?³ Totul se explică prin faptul că cea mai recentă dintre cele două manifestări ale privilegiului supranatural al regilor era, în jurul anului 1500, în plină popularitate și, dacă putem spune așa, în plină vigoare.

Succesul atingerii scrofulelor se măsoară după numărul bolnavilor veniți la ceremonii; cel al inelelor, după zelul depus de public în căutarea cercurilor de aur sau de argint binecuvîntate, după venerarea crucii. Zelul acesta, pe cît putem judeca după corespondențele sau relatările timpului, pare să fi fost extrem de viu sub Tudori. Nimic nu-i mai caracteristic, în

1. Browne, *Adenochoiradologia*, p. 93: „were this true and very commonly put in practice, without all question His Majesties touching Medals would not be so frequently seen and found in Gold-Smiths shops”. Cf. *ibid.*, p. 139, povestea negustorului rus atins de scrofulă, căruia o doamnă engleză îi aduce un *angel* de al lui Carol I, și care se vindecă. Caz de împrumut al unei *touch-piece*, Farquhar, IV, p. 159.
2. Cel puțin în insula Lewis: William Henderson, *Notes on the Folk-Lore of the Northern Countries of England and the Borders*, ed. 2-a (*Publications of the Folk-Lore Society*, II), Londra 1879, p. 306; *Folk-Lore*, XIV (1903), p. 371, n. 1. Sub Carol I, Boisgandre, un aventurier francez care, fiind născut ultimul dintr-o serie de șapte băieți, atinge scrofula în închisoarea pentru datori unde fusese închis, atîrna la gîtul pacienților lui o simplă bucată de hîrtie pe care se scrisese: „In nomine Jesu Christi, ipse sanetur”: *Calendar of State Papers, Domestic, Charles I*, 7 iunie 1632.
3. Superstiție atestată de Browne, pp. 106-107 (care, de altfel, o combate).

această privință, decît exemplul pe care-l dă Lady Lisle. Honor Grenville se căsătorise în 1528 cu viconte de Lisle, fiu natural al regelui Eduard al IV-lea; în 1533, ea și-a urmat soțul la Calais, unde el era guvernator; de acolo, ea a întreținut cu Anglia o legătură epistolară foarte activă. Întîmplarea unei confiscări, ca urmare a unui proces politic, a făcut să ni se păstreze scrisorile pe care le primea. Cînd le parcurgem, sîntem cu totul uimiți de locul pe care îl ocupă în ele acele *cramp-rings*. Lady Lisle suferea poate de reumatism și le strîngea cu un fel de fervoare; prețuirea sa mergea pînă acolo încît le considera eficiente împotriva durerilor de la naștere; copiii, prietenii, oamenii săi de afaceri se străduiau să i le procure; era, în mod evident, mijlocul cel mai sigur de a-i fi pe plac. Fără îndoială, o pasiune atît de puternică nu era ceva comun; putem crede că această mare doamnă era oarecum excentrică în spirit; spre sfîrșitul vieții, creierul i s-a deranjat cu totul¹. Dar, la alt nivel, credința sa pare să fi fost în general împărtășită; *Cramp-rings* figurează adesea în testamentele epocii printre bunurile de preț lăsate moștenire celor apropiați².

Renumele ritului din Vinerea Mare nu se oprea la hotarele Angliei. Scoția prețuia inelele medicinale; trimisul englez dădea asemenea inele notabililor de acolo pe care voia să și-i facă binevoitori³; în 1543, un mare senior Scoțian, Lordul Oliphant, făcut prizonier de englezi și eliberat ulterior sub făgăduiala că va sluji interesele lui Henric al VIII-lea, revenea în patrie încărcat de *cramp-rings*⁴. Chiar și pe continent, gloria inelelor miraculoase era larg răspîndită. Regii Angliei se făceau personal propagandiștii acesteia: Henric al VIII-lea oferea cu mîna lui străinilor distinși, prezenți în preajma sa, cercurile de metal pe care le consacrase⁵. Proprii săi trimiși

1. Despre Lordul și Lady Lisle, articolul *Plantagenet (Arthur)* în *Dictionary of Nat. Biography*. Scrisori analizate în *Letters and papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, XIII, 1, nr. 903, 930, 954, 1022, 1105; XIV, 1, nr. 32, 791, 838, 859, 923, 1082, 1145; XIV, 2, nr. 302. Cf. Hermentrude, *Cramp-rings*; Crawford, *Cramp-rings*, pp. 175 și 176. Folosirea inelelor contra durerilor la naștere pare a rezulta din următorul pasaj dintr-o scrisoare a contelui Hertford către Lady Lisle, publ. de Hermentrude, loc. cit. și Crawford, p. 175: „Hussy told me you were very desirous to have some *cramp-rings* against the time that you should be brought a bedd...”; sensul obișnuit al acestor ultime cuvinte este bine cunoscut. Trebuie totuși să adaug că *Dict. of Nat. Biogr.* nu menționează copii născuți de Lady Lisle la Calais.
2. *Wills and Inventories from the registers of the Commissary of Bury St-Edmunds*, ed. S. Tymms (*Camden Society*), Londra 1850, p. 41 (1463); p. 127 (1535); Maskell, *Monumenta ritualia*, ed. a 2-a, III, p. 384 (1516). E drept, se cuvine să adăugăm, că aceste inele sînt doar caracterizate în mod simplu ca fiind *cramp-rings*; așadar, nu pot fi absolut sigur că n-ar fi vorba de niște inele magice oarecare, eficace împotriva „crampei”; se pare totuși că termenul se aplica încă de pe atunci de preferință inelelor consacrate de regi.
3. Thomas Magnus la Wolsey, 20 martie 1526: *State Papers, Henry VIII*, IV, nr. CLVII, p. 449; fragment în J. Stevenson, *On cramp-rings*, p. 41 din *The Gentleman's Magazine Library*. Cf. un colet expediat de Cromwell reginei Margareta a Scoției, fiica lui Henric al VII-lea (14 mai 1537): *ibid.* IV, 2, nr. CCCXVII și R.B. Merriman, *Life and letters of Thomas Cromwell*, II, nr. 185.
4. *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, XVIII, 1, nr. 17 (7 ian. 1543); Oliphant a fost eliberat definitiv abia la 1 iulie (*ibid.*, nr. 805); dar încă din ianuarie, guvernul englez negocia cu el și cu alți lorzi prizonieri ca să le obțină sprijinul după întoarcerea lor în Scoția (*ibid.*, nr. 37); după toate aparențele, nu pentru uzul său personal a primit, la 7 ianuarie, 12 *cramp-rings* de aur și 24 de argint.
5. Hubertus Thoma Leodius, *Annalium de vita illustrissimi principis Frederici II...* ed. din 1624, in-4°, Frankfurt, p. 182: „Discedenti autem mihi dono dedit... sexaginta anulos aureos contra spasmus”. După C.J.S. Thompson, *Royal cramp and other medycinal rings*, p. 7, ar exista urme ale acestei liberalități într-un cont al lui Henric al VIII-lea din 1533.

distribuiau asemenea inele în țările în care erau acreditați: în Franța¹, la curtea lui Carol Quintul², la Veneția³ și, înainte de schismă, chiar și la Roma⁴.

La drept vorbind, vizitatorii pe care-i primea regele magician, oricare le-ar fi fost sentimentele secrete, nu puteau face altceva decât să pară că primeau cu recunoștință aceste minunate daruri. Pe de altă parte, cerînd cu insistență guvernului englez talismanele binecuvîntate de rege, diplomații trimiși de guvern la diversele curți ale Europei socoteau, poate, că-și fletează stăpînul în orgoliul său taumaturgic și, totodată, că-i servesc interesele prin acte abile de generozitate. Astfel de *cramp-rings*, importate, într-un fel sau altul, în țările respective deveniseră aci, ca de altfel și în Anglia, un obiect de comerț; după toate aparențele, genovezul Antonio Spinola, agent secret în serviciul curții de la Londra, reținut, în luna iunie 1515 de creditorii săi la Paris, îi cerea lui Wolsey o duzină de inele tocmai ca să le transforme în bani – căci, spunea el, mi-au fost cerute cu insistență de „niște gentilomi bogați”⁵. Dar dacă inelele erau astfel vîndute cam peste tot, ele nu erau vîndute totdeauna foarte scump. Benvenuto Cellini, în *Memoriile* lui, vrînd să dea ideea de inele ce au un preț scăzut, citează „acele inelușe contra crampei ce vin din Anglia și care valorează un «carlin» – monedă măruntă – „sau cam atît”⁶. La urma urmei, un carlin însemna totuși ceva. Și, prin mijlocirea diverselor mărturii, pe care nu le putem bănuî de nesinceritatea protocolară a diplomaților, avem dovada că și în afara Angliei, acele *anelli del granchio* [= inele de crampe], fără a fi socotite atît de prețioase pe cît se încerca a-l convinge pe Henric al VIII-lea, erau mai căutate decît ne-ar

1. *Letters and papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, XV, nr. 480; R.B. Merriman, *Life and letters of Thomas Cromwell*, II, nr. 185; scrisoarea lui Th. Cromwell, publicată de Merriman (30 aprilie 1536) este adresată episcopului Gardiner, în acel moment ambasador în Franța; același Gardiner îi scria în 1547 lui Nicolas Ridley, în legătură cu „*cramp-rings*”: „And yet, fur such effects as they have wrought, when I was in France, I have been myself much honoured; and of all sorts entreated to have them, with offer of as much for them, as they were double worth” (scrisoare citată *infra*, p. 332, n. 1, p. 501).
2. *Letters and papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, II, 2, nr. 4228 și 4246; XX, 1, nr. 542. Același lucru sub Maria, cu prilejul șederii Împăratului la Bruxelles, înaintea abdicării lui: *Calendar of State Papers, Foreign, Mary*: 25 aprilie, 26 aprilie și 11 mai 1555. În schimb, se pare că din eroare, Dl. Crawford a crezut că citește în W. Stirling, *The Cloister Life of Emperor Charles the Fifth*, Londra 1853, că Împăratul posedă în vistieria sa *cramp-rings* englezești; n-am găsit aci – p. 290 – decît menționarea unor inele magice împotriva hemoroizilor.
3. *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, XVIII, 1, nr. 576.
4. Registrul de conturi al Palatului, în *Trevelyan Papers (Camden Society)*, I, p. 150: „to Alexander Grey, messenger, sente the vij-th day of Aprill [1529] to Rome with letters of great importance, at which time the Kinges cramp rings were sent”. Scrisoare a Anei de Boleyn către Gardiner, din 4 aprilie 1529: Gilbert Burnet, *The history of the reformation*, ed. Pocock, V, 1865, p. 444.
5. *Letters and papers, Foreign and domestic Henry VIII*, II, 1, nr. 584 (15 iunie 1515). Vînzare de *cramp-rings* chiar și în Anglia: Hubertus Thomas Leodius, loc. cit., p. 98: „[Rex Angliae] anullos aureos et argenteos quibusdam ceremoniis consecrat, quos dono dat, et vendunt aurifabri”.
6. *La vita di Benvenuto Cellini...*, ed. A.J. Rusconi și A. Valeri, Roma 1901, I, II, c. I, p. 321: „Al ditto resposi, che l'anello che Sua Eccellenzia [ducele de Ferrara] m'aveva donato, era di valore d'un dieci scudi in cerca, e che l'opera che io aveva fatta a Sua Eccellenzia valeva piu di ducento. Ma per mostrare a Sua Eccellenzia che io stimavo l'atto de la sua gentilezza, che solo mi mandassi uno anello del granchio, di quelli che vengon d'Inghilterra che vagliono un carlino in cerca: quello io lo terrei per memoria di Sua Eccellenzia in sin che io vivessi...”.

putea face să credem fraza lui Benvenuto; și asta chiar în mediile despre care s-ar fi putut crede că sînt mai puțin accesibile acestui gen de superstiții. În Germania, Catherina de Schwarzburg, care a fost prietena lui Luther, cerea corespondențelor săi asemenea inele¹. Umanistul englez Linacre, medic de profesie, aflat în legătură de prietenie cu marele Guillaume Budé, credea de bună seamă că-i va face o plăcere trimițându-i cîteva, însoțite de o frumoasă scrisoare în grecește; poate că în răspunsul lui Budé, scris în aceeași limbă savantă, pîlpîie o anumită ironie, dar atît de ușoară și de voalată încît îl lasă pe cititor nehotărît². În Franța, sub Henric al V-lea încă, dacă e să-l credem pe medicul Du Laurens, mulți particulari păstrau în averile lor exemplare din aceste inele vindecătoare, pe care, la acea epocă, regii Angliei încetaseră să le mai pună să fie fabricate cam de vreo cincizeci de ani³. În Europa Renașterii, credința în miracolul regal, sub toate aspectele sale, era încă foarte vie și, ca și în Evul Mediu, nu accepta deloc rivalitățile naționale.

Cu toate acestea, către a doua jumătate a secolului al XVI-lea, ea avea să suporte consecința marei zguduiri ce agita atunci, în lumea occidentală, atîtea instituții politice și religioase.

2. Renaștere și Reformă

În 1535, Michel Servet a făcut să apară la Lyon o traducere, cu însemnări adiționale, a *Geografiei* lui Ptolemeu; printre adăogiri, se citeau și cuvintele următoare: „Se spun despre regii Franței două lucruri memorabile: mai întîi, că în biserica de la Reims există un vas veșnic plin de mir, trimis din cer pentru încoronare, cu care toți regii sînt unși; în al doilea rînd, că Regele, prin simplul său contact vindecă scrofulele. L-am văzut cu ochii mei pe rege atingînd mai mulți bolnavi care sufereau de această afecțiune. Dacă au fost într-adevăr redați sănătății, iată ce n-am apucat să văd”. Scepticismul, deși exprimat discret, nu se mai ascunde... În 1541, tot la Lyon, a ieșit de sub tipar o a doua ediție a aceleiași cărți; ultima frază, suprimată, era înlocuită cu următoarea: „Am auzit spunîndu-se că mulți bolnavi și-au recăpătat sănătatea”⁴. Era o palinodie. Acest mic episod bibliografic este

1. Fragment de scrisoare citat – în traducere – de Mrs. Henry Cust, *Gentlemen Errant*, Londra 1909, p. 357, n. 1; Mrs Cust abținîndu-se să dea vreo referință, n-am putut găsi scrisoarea respectivă; cred totuși că o pot folosi, fiindcă am putut verifica în alte cazuri că indicațiile date de Mrs. Cust sînt demne de încredere. De altminteri, popularitatea ritului inelelor este atestată pentru Germania, încă de la sfîrșitul secolului al XV-lea, de G. Hollen, *Preceptorium divinae legis*, Nürnberg 1497, fol. 25 v°, col. I.
2. *Epistolae Guillelmi Budei*, in-4°, Paris 1520, p. 18 (Linacre către Budé, 10 iunie 1517); fol. 16 v° (Budé către Linacre, 10 iulie). Budé scrie în legătură cu inelele: „ὦν δὴ τοὺς πλείους ἤδη ταῖς τῶν φίλων καὶ συγγενῶν διενειμάμην γυναιξί, παραδούς τε μεγαλοπρεπῶς καὶ ἐπομοσάμενος ἢ μὴν ἀλεξικάκους εἶναι καὶ νῆ Δία καὶ συκοφάντου γε δῆγματος”; „le-am împărțit pe cele mai multe soțiilor rudelor și prietenilor mei; le-am înmînat solemn și am jurat că ele apărau de boli și chiar de mușcătura calomniei”. Au fost trimise un inel de aur și 18 de argint.
3. *De mirabile*, p. 29: „Reges Angliae... curavere comitalem morbum, datis annulis quos epileptici pro amuleto gestarent, quales hodie dicuntur extare nonnulli in thesauris plerisque Galliae”.
4. Prima ediție: *Claudii Ptolomaei Alexandrini geographicae enarrationis libri octo*, fol. Lyon, Trechsel, atlas, fila 6-a, v°: „De Rege Galliae duo memoranda feruntur. Primum quod sit in Remensi ecclesia vas crismati perenni redundans, ad regis coronationem coelitus missum, quo Reges omnes liniuntur. Alterum, quod Rex ipse solo contactu strumas sive scrofulas curet. Vidi ipse Regem plurimos hoc langore correptos tangentem, an sanati fuissent non vidi”. Ediția a doua, fol., Lyon, Delaporte

foarte instructiv. În el se vede, mai întâi, din ce familie de spirite au avut norocul să se recruteze multă vreme scriitorii destul de îndrăzneți ca să pună la îndoială miracolul regal; nu i-am putea întâlni în alte locuri decât printre niște heterodocși impenitenți, deprinși să respingă numeroase alte credințe acceptate atunci ca articole demne de încredere: oameni foarte capabili, precum Servet însuși sau, mai târziu, Vanini (pe care-l vom vedea apărându-ne și el în cale) puteau să isprăvească pe niște ruguri ridicate de una sau alta dintre ortodoxiile religioase ale timpului. Dar Servet a retractat; ne este îngăduit să presupunem că această căință nu a fost spontană; neîndoielnic, i-a fost impusă. Ani îndelungați n-a fost cu putință să se atace deschis, într-o carte tipărită în Franța sau, să adăugăm imediat, în Anglia, o superstiție în care era interesat prestigiul monarhiei; ar fi însemnat o temeritate inutilă, ce nu se comitea cu plăcere.

Asemenea rezerve – pe bună dreptate – nu erau impuse și scriitorilor străini. A existat atunci – în secolul al XVI-lea și în primii ani ai secolului următor – în Italia, un grup de gânditori pe care-i putem numi naturaliști, dacă înțelegem prin aceasta faptul că, primind de la înaintașii lor imaginea unui univers plin de miraculos, ei s-au străduit să elimine dintr-însul influențele supranaturale. Fără îndoială, concepția lor despre natură era foarte îndepărtată de a noastră; astăzi, ea ni se pare plină de reprezentări contrare experienței sau rațiunii; nimeni n-a făcut mai bucuros apel la astrologie sau la magie decât aceste spirite libere; dar magia ori astrologia care, în ochii lor, erau părți integrante ale ordinii lucrurilor, le serveau în mod expres ca să explice o mulțime de fenomene misterioase, despre care știința timpului nu le permitea să dea socoteală și pe care refuzau totuși să le interpreteze (conform doctrinelor profesate înaintea lor și în preajma lor) ca manifestări arbitrare ale unor voințe supraomenești.

Or, cine în această epocă, preocupat fiind de miracol, ar fi putut lăsa la o parte acel miracol evident, familiar, aproape cotidian: vindecările regale? Printre principalii reprezentanți ai acestei școli italiene, mulți și dintre cei mai notorii: Pomponazzi, Cardan, Giulio-Cesario Vanini, cărora li se poate adăuga umanistul Calcagnini, au ținut într-adevăr să-și exprime, măcar în treacăt, părerea despre acest subiect de actualitate; nici unul nu se îndoia că ar fi existat cu adevărat vindecări; ei s-au preocupat să le explice însă prin cauze naturale, vreau să spun prin cauze ce corespundeau ideii pe care ei o aveau despre natură. Vom avea mai târziu ocazia să examinăm soluțiile pe care le-au propus, când va trebui, la sfârșitul acestui studiu, să revenim, la rîndul nostru, asupra problemei pe care ei au avut meritul s-o enunțe. Ceea ce interesează să fie reținut aci este refuzul lor de a accepta teoria tradițională: pentru ei, caracterul sacru al regilor nu mai este o rațiune suficientă a puterii lor vindecătoare¹.

1541, atlas, fila 6-a v°; ultima frază (după „tangente”), sub forma „pluresque senatos [sic] passim audiui”. Datorz indicația acestei curioase divergențe celui *Extrait d'une lettre de M. Des Maizeaux à M. De La Motte* apărut în *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savans de l'Europe*, III, 2, 1729, p. 179. Despre cele două ediții din Ptolemeu – a doua, cenzurată cu grijă – cf. Julien Baudrier, *Michel Servet: ses relations avec les libraires et imprimeurs lyonnais*; *Mélanges Emile Picot*, I, 1913, pp. 42 și 50. În exemplarul din a doua ediție pe care-l posedă Bibl. Nat., atlasul lipsește; l-am consultat pe cel al Muzeului Britanic.

1. Pentru informațiile bibliografice privind școala naturalistă italiană – cunoscută de obicei sub numele de școala „padovană” – v. mai jos, pp. 288 și urm., cu indicații precise asupra atitudinii lor față de miracolul regal. Oare sub parțiala lor influență se exprima ambasadorul venețian Contarini, trimis la curtea lui Henric al II-lea, cu

Dar ideile acestor cîțiva „libertini”, străini de altfel de cele două țări direct interesate de darul regal, nu puteau să influențeze cu nici un chip opinia comună. Mai hotărîtoare avea să fie atitudinea reformatorilor religioși. Aceștia nu negau supranaturalul – departe de așa ceva – și nu se gîndeau să atace regalitățile, cel puțin atîta timp cît n-au fost persecutați. Fără să ținem să vorbim despre Luther, nu s-a putut spune oare, pe bună dreptate, chiar și despre Calvin că în a sa *Instituție creștină*, „teza monarhiei de drept divin este... întemeiată deopotrivă de solid pe cuvintele Sfintei Scripturi cît va fi și în opera lui Bossuet”¹? Net conservatori în majoritatea lor, măcar în principiu, în materie de politică, precum și dușmani hotărîți ai oricărei interpretări pur raționale a universului, de ce-ar fi luat ei nitam-nisam poziție împotriva credinței în virtuțile taumaturgice ale regilor? Vom vedea, într-adevăr, că multă vreme au căzut foarte bine la învoială cu ea.

Exemplul Franței este puțin instructiv în această privință. Vreme de mai mulți ani nu se sesizează aci, în tabăra reformată, nici un protest împotriva atingerii scrofulelor; dar, așa cum s-a văzut, tăcerea aceasta era dictată, în lipsa altei rațiuni, de cea mai elementară prudență. Ea se extindea la tot ce avea legătură cu miracolul dinastic: după toate aparențele, nu din uitare omitea Henri Estienne, încă în 1566, în *Apologia pentru Herodot*, numele sfințului Marcoul din lista sfinților ce-și datorau rolul lor de vindecători unui calambur. Dar să privim și spre țările protestante.

Știm deja că în Germania, Luther, stăpînit de altfel de reprezentările populare vechi, admitea cu candoare că un remediu dat de mîna unui principe căpăta, prin această împrejurare, o eficacitate particulară. Catherina de Schwarzburg, eroină a noii credințe, căuta *cramp-rings* englezești². În Anglia, cele două rituri vindecătoare au continuat să fie practicate și după schismă; și asta nu numai de către Henric al VIII-lea, care nu poate fi în nici un caz calificat ca suveran protestant, ci chiar și de Eduard al VI-lea, atît de preocupat să șteargă de pretutindeni urma „superstițiilor” papiste. Sub domnia acestui principe, slujba din Vinerea Mare renunțase la formele romane; începînd cel puțin din 1549, era interzis englezilor să „se tîrîie” spre cruce³. Cu toate acestea, micul rege teolog n-a încetat niciodată să consacre inelele medicinale, în ziua cînd aniversa Patimile; chiar în anul morții sale, aproape muribund, a mai îndeplinit încă gestul ancestral „conform vechii ordini și vechiului obicei”, spun registrele sale de conturi, poate cu o nuanță de scuză⁴.

oarecare scepticism despre eficacitatea atingerii? V. relatarea sa tradusă de Armand Baschet, *La diplomatie vénitienne. Les princes de l'Europe au XVI-e siècle*, 1862, p. 436.

1. Lucien Romier, *Le royaume de Catherine de Médicis*, II, in-12, 1922, p. 222.
2. Pentru Luther, mai sus, p. 99; pentru Catherina de Schwarzburg, p. 227.
3. Tîrîrea spre cruce (*creeping to the cross*) a fost interzisă în 1549 de marea ordonanță ce suprima practicile de cult precum și credințele vechii religii: G. Burnet, *The history of the Reformation*, ed. N. Pocock, IV, Oxford 1865, p. 244, art. 9 și David Wilkins, *Concilia Magnae Britanniae*, in-4°, 1737, IV, p. 32. Figura încă în 1536 printre ceremoniile recomandate de *Convocation*; Burnet, loc. cit., p. 284.
4. Despre conștientizarea lui Eduard al VI-lea, care ni-l arată consacînd inelele, v. mai jos, p. 308, n. 3. Nu avem vreo mărturie sigură că a atins; dar nu s-ar putea concepe că a menținut unul din cele două rituri – cel mai strîns asociat cu ceremoniile vechiului cult, același pe care avea să-l desființeze Elisabeta – în timp ce-l respingea pe celălalt. Despre atitudinea sa față de *cramp-rings*, v. și mai jos, p. 232. Nu știm ce liturghie era urmată, sub domnia lui, pentru atingere; putem presupune că a modificat obiceiul precedent într-un sens protestant. Nu știm nici dacă nu se produsese deja schimbări sub Henric al VIII-lea, după schismă; la drept vorbind, acest lucru pare puțin probabil; n-am putea să-l dăm însă ca absolut imposibil;

Reforma avea să aducă totuși prejudicii foarte grele vindecărilor regale. Puterea taumaturgică a regilor decurgea din caracterul lor sacru, creat sau confirmat de o ceremonie, încoronarea și miruirea, inclusă printre uzanțele vechii religii. Protestantismul privea cu oroare miracolele atribuite de opinia generală sfinților: nu aminteau oare miracolele atribuite regilor pe celelalte? În plus, sfântul Eduard, în Anglia, și sfântul Marcoul, în Franța, erau patronii recunoscuți ai atingerii scrofulelor: patronaje foarte compromițătoare în ochii unora. Înnoitorii erau foarte departe de a exclude din universul lor influențele supranaturale; dar mulți dintre ei erau dezgustați să admită o intervenție atât de frecventă a acestor forțe în viața de toate zilele, pe cât o presupuseseră generațiile precedente. Să ascultăm motivele date, potrivit relatării unui spion pontifical, de Iacob I al Angliei, în 1603, ca să-și justifice neplăcerea de a îndeplini ritul atingerii: „a spus... că nu vedea cum ar putea vindeca bolnavii fără miracol; or, miracolele încetaseră și nu se mai făceau”¹. În atmosfera miraculoasă ce învăluia monarhiile occidentale, aproape totul era chemat să șocheze pe adepții unei religii epurate; ghicim ce efect putea produce legenda despre *Sainte Ampoule* asupra unor oameni îndrăgostiți de un fel de sobrietate religioasă. Pe măsură ce căpătau o conștiință mai clară despre propriile lor idei, și mai cu seamă în aripa înaintată a calvinismului, cum să nu fi sfârșit reformații prin a recunoaște în miracolul regal una dintre piesele acestui sistem de practici și credințe, străine, după ei, de creștinismul adevărat și primitiv, sistem pe care ei îl respingeau ca inovație nelegiuită a unor epoci de idolatrie, văzînd în el, cum vor spune limpede nonconformiștii englezi, o „superstiție” ce trebuia dezrădăcinată.

Dar poate că nu numai și poate că nu mai ales prin acțiunea ei propriu-zis religioasă a pus Reforma în pericol vechiul respect pentru puterea medicinală a regilor. Consecințele sale politice au fost, din acest punct de vedere, foarte grave. În tulburările dezlănțuite concomitent în Anglia și Franța, privilegiile regalității au trebuit să suporte un asalt de temut; printre ele și principiul taumaturgic. Această criză a darului de a vindeca a avut de altminteri o intensitate foarte diferită în cele două mari regate, a căror istorie apucă pe căi deosebite în toate privințele. Ea a fost cu mult mai puternică și mai hotărîtoare în Anglia. Să începem deci cu această țară.

Ultimul ivit dintre actele prin care se manifesta puterea supranaturală a monarhilor englezi a fost totodată și cel dintîi care a cedat în fața spiritului nou. Consacrarea inelelor n-a supraviețuit secolului al XVI-lea.

Ea era amenințată încă din vremea lui Eduard al VI-lea. Într-o primă zi a postului Paștelui, poate în anul 1547, un predicator de avangardă, Nicolas Ridley, vorbind în fața principelui și a curții sale, s-a ridicat împotriva unui anumit număr de practici pe care le socotea idolatre, îndeosebi împotriva adorării icoanelor și a folosirii agheasmei în exorcisme; va fi îndrăznit el tot atunci să atace pe față inelele „medicinale”? În tot cazul, se pare că le-a dat

serviciul religios din timpul lui Henric al VIII-lea nu ne este cunoscut decît prin reproducerea sa din cartea de rugăciuni a Mariei Tudor (mai sus, p. 222, n. 2); evident, Maria a pus să fie copiat așa cum era folosit înainte de ruptura cu Roma; dacă au existat ulterior retușări, cu siguranță că n-a ținut cont de ele. Hamon l'Estrange, care scria în 1659 (*Alliance of Divine Offices*, p. 240), pretinde că Eduard al VI-lea a păstrat semnul crucii, așa cum avea să facă după el și Elisabeta; dar ce valoare are această mărturie tîrzie? Pentru informațiile numismatice – care ne îndeamnă de asemenea să presupunem că Eduard a atins – cf. Farquhar, I, p. 92.

1. Text citat mai jos, p. 235, n. 1.

auditorilor impresia că le condamna, cel puțin în mod implicit. Partizanii unei reforme mai moderate, moștenitori legitimi ai gândirii lui Henric al VIII-lea, se străduiau pe atunci să-l păstreze lângă ei pe tânărul rege; aveau tot interesul să dea lupta pe un teren pe care gloria monarhiei putea să pară angajată. Unul dintre ei, dintre cei mai cunoscuți, episcopul Gardiner, i-a scris lui Ridley o scrisoare de protest¹; într-însa, el se făcea apărătorul a tot ceea ce înflăcăratul predicator atacase în mod expres sau aluziv și, mai ales, al binecuvîntării acelor *cramp-rings*, „dar de la Dumnezeu”, prerogativă „ereditară a regilor acestui regat”. Vedem destul de bine prin această controversă ceea ce-i șoca pe inamicii cultului roman în vechiul obicei magic, mai mult decît în atingerea scrofulor; ei nu puteau să nu simtă în el, pe bună dreptate, un fel de exorcism; agheasma cu care erau stropite inelele era în ochii lor un indiciu sigur de superstiție². Ulterior, Eduard al VI-lea l-a persecutat pe Gardiner; pe Ridley l-a făcut episcop al Londrei; cu toate acestea, în ce privește miracolul regal, cum s-a văzut, el a îndeplinit pînă la capăt dorința celui dintîi – „*ne negligat donum curationis*”; în această direcție, în cazul său, punctul de onoare monarhic a biruit doctrinele evangheliste.

Sub Maria Tudor, bineînțeles, ceremonia din Vinerea Mare a continuat să fie celebrată cu regularitate: știm deja cu cîtă pompă. Dar după venirea la tron a Elisabetei (1558), la o curte din nou protestantă, ea a încetat; a dispărut fără zgomot, probabil chiar de la începutul domniei³. Un timp, s-a continuat a se tezauriza inelele binecuvîntate de suveranii de altădată⁴; apoi, puțin cîte puțin, lumea a încetat să mai acorde preț acestor cercuri de metal fără formă, pe care nimic nu le deosebea în exterior de cele mai banale inele. Nici un *cramp-ring* regal autentic n-a ajuns pînă la noi⁵; sau, cel puțin, dacă s-au păstrat, le mînuim fără să le recunoaștem: secretul virtuților lor, devenite indifferente unor generații necredincioase, nu ne-a fost transmis. Elisabeta a ucis într-adevăr vechiul rit.

1. Scrisoare publicată în *The works of Nicholas Ridley* (The Parker Society), Cambridge 1841, p. 495.
2. Agheasma a fost definitiv proscrisă – după numeroase ezitări – în 1548, la puțin timp după predica lui Ridley; v. W.P.M. Kennedy, *Studies in Tudor History*, in-12, Londra 1916, p. 99.
3. În lucrările lui Tooker și Clowes despre atingere (v. *infra*, pp. 335-336) nu se face niciodată mențiune la *cramp-rings*.
4. Istoricul englez – catolic – Richard Smith, care a murit în 1654, păstra niște inele binecuvîntate de Maria Tudor (text citat la p. 268, n. 2); de asemenea, sub Henric al IV-lea, în Franța, anumite persoane păstrau încă vreo cîteva, cu mare grijă, în casetele lor (Du Laurens, mărturie citată la p. 228, n. 3). În literatura engleză a secolului al XVII-lea și chiar al XVIII-lea, se mai întîlnește cîteodată mențiunea unor *cramp-rings* (cf. C.J.S. Thompson, *Royal and other medycinal rings*, pp. 9-10); dar e vorba de inele regale sau de inele făcute eficace împotriva crapei prin alte practici magice? E cu neputință să hotărîm. Este sigur de altminteri că, pe timpul lui Iacob al II-lea, amintirea ritului din Vinerea Mare nu se pierduse; într-adevăr, se pare că în anturajul acestui rege se concepuse proiectul de a-l reînvia; cu mai jos, p. 270.
5. Faptul a fost deseori remarcat: de exemplu, Waterton, *On a remarkable incident*, pp. 112-113; Thompson, *Royal and other medycinal rings*, p. 10. Bineînțeles, el e cauzat, în esență, de lipsa oricărui semn distinctiv pe inelele consacrate de regi; dimpotrivă, monedele destinate atingerii – ca să nu mai vorbim de medaliile special bătute pentru această folosință, după Carol al II-lea – pot fi întotdeauna recunoscute după gaura făcută ca să se treacă prin ea panglica. Dar dacă credința în puterea acelor *cramp-rings* regale s-ar fi menținut pînă la un timp destul de apropiat de noi, e probabil că măcar cîteva asemenea inele ne-ar fi parvenit cu o stare civilă autentică.

Pentru ce, fiind mult mai puțin fervent reformată decât fratele său Eduard, a crezut ea că trebuie să rupă cu o tradiție pe care el o menținuse în ciuda lui Ridley și a partidului său? Poate că reacția catolică ce produsese ravagii sub domnia Mariei, făcuse spiritele mai iritabile. Putem presupune de asemenea că, hotărâtă să salveze împotriva tuturor atingerea scrofulelor, regina ținuse să dea unele satisfacții adversarilor vechilor credințe, sacrificându-l pe acela dintre cele două rituri vindecătoare care – nepunându-l pe suveran în prezența mulțimii suferinde – interesa cel mai puțin prestigiul monarhic.

Într-adevăr, Elisabeta n-a încetat niciodată să-i „vindece” pe scrofuloși¹. Ea a păstrat cu fidelitate ceremonialul tradițional, mărgininu-se să elimine din liturghie o rugăciune în care era vorba de Sfinta Fecioară și de Sfinți și, după toate aparențele, să transpună în englezește ritualul latin al epocilor anterioare². Pentru domnia ei, nu avem documente care să ne dea numărul exact al bolnavilor ce alergau la ea; dar totul pare să arate că și-a exercitat miraculoasa putere cu deplin succes³. Totuși, nu fără să întâlnească o opoziție destul de puternică. Scepticismul discret al anumitor spirite libere, de felul celui Reginald Scott care – inspirat direct de filosofii italieni – a fost în Anglia unul dintre primii adversari ai credinței în vrăjitorie, nu putea fi foarte primejdios⁴. Însă două grupuri de oameni influenți refuzau să recunoască suveranei lor darul miracolului: catolicii, fiindcă era eretică și excomunicată; protestanții avansați, puritanii, cum începea să-i numească lumea, a căror poziție era definitiv fixată față de o practică pe care o tratau de-a dreptul ca superstițioasă, din rațiunile doctrinare pe care le-am arătat. Trebuia să se apere împotriva incredulilor vechiul privilegiu al dinastiei engleze. Predicatorii oficiali o făceau de la înălțimea amvonului⁵ și, de

1. Mai târziu, lumea și-a închipuit că Elisabeta nu se resemnase fără ezitări să atingă bolnavii; Dr. Crawford, *King's Evil*, pp. 75-76, a arătat corect că această tradiție se sprijină probabil pe o interpretare eronată a unui pasaj din *Charisma* de Tooker.
2. Liturghia din timpul Elisabetei ne este cunoscută prin Tooker, *Charisma* (reprodusă de Sparrow Simson, *On the forms of prayer*, p. 298; tradusă de Crawford, *King's Evil*, p. 72). Tooker o dă în latinește; dar cum să credem că ea se folosea într-adevăr în această formă? Limba oficială a Bisericii era atunci engleza; de ce ar fi făcut excepție de la regula generală slujba atingerii? De altfel, încă de la Iacob I, știm cu siguranță că ea se celebra efectiv în englezește (mai jos, p. 235, n. 3). Așa cum au presupus deja Crawford, loc. cit., p. 71 și Miss Farquhar, *Royal Charities*, I, p. 97, este probabil că Tooker, nepublicând decât un text latin al acestei slujbe, a vrut doar să păstreze un fel de armonie lingvistică în cartea sa, căci aceasta e scrisă în întregime în latinește; un lung citat în engleză ar fi fost deplasat.
3. Trebuie să recunoaștem totuși că cele câteva cifre de bolnavi atinși de Elisabeta, ajunse pînă la noi sînt destul de modeste: 38 în Vinerea Mare care a precedat apariția cărții lui Tooker, în consecință, 1597 sau 1598 (Tooker, loc. cit., citat de Crawford, *King's Evil*, p. 74); 9 la Kenilworth, în 18 iulie 1575 (relatare contemporană a lui Laneham, citată de Farquhar, I, p. 70, n. 1 și *Shakespeare's England*, I, Oxford 1917, p. 102). Însă nu se poate trage nici o concluzie din niște informații atît de sărace.
4. *The discoverie of witchcraft*, ed. Brinsley Nicholson, Londra 1886, L. 13, cap. IX, p. 247; în legătură cu puterea de vindecare revendicată de regii Franței: „But if the French king use it no worse than our Princesse doth, God will not be offended thereat: for hir maiestie onelie useth godlie and divine praier, with some almes, and refereth the cure to God and to the physician”. Este remarcabil faptul că Scott îl citează pe Pomponazzi, poate cel mai important dintre gînditorii naturaliști italieni menționați mai sus. Prima ediție a apărut în 1584.
5. John Howson, *A Sermon preached at St. Maries in Oxford the 17 Day of November, 1602, in defence of the festiivities of the Church of England and namely that of her Maiesties Coronation*, ed. a 2-a, in-4°, Oxford 1603. Enumerînd grațiile acordate de Dumnezeu regilor, Howson exclamă: „Thirdly, they have gifts of healing incurable

asemenea, începînd din acest moment, scriitorii, prin carte. Din timpul acestei domnii datează prima lucrare consacrată atingerii, *Tratatul barului vindecării*, publicat în 1597 de „prea umilul capelan al Majestății sale prea Sacre”, William Tooker. Dedicat reginei însăși, acesta e bineînțeles un ditiramb elogiînd miracolul regal; producție destul de jalnică în rest și despre care cu greu am putea crede că a convertit vreodată pe cineva¹. Cinci ani mai târziu, unul dintre chirurgii reginei, William Clowes, invidios pe exemplul dat de capelan, a scris la rîndul său – de astă dată în englezește, pe cînd omul Bisericii rămăsese credincios latinei – un tratat „rodnic și aprobat” despre vindecarea scrofulelor de către regii și reginele Angliei². Apariția acestor pledoarii era un semn al timpului. Vechea credință în virtutea taumaturgică a regilor era departe de a fi murit în Anglia; dar ea nu mai era împărtășită în chip unanim; tocmai de aceea avea nevoie de apologeti.

Venirea la tron a lui Iacob I, în 1603, a fost cît pe ce să-i dea o lovitură mortală. Este curios faptul că acest principe care, în scrierile sale politice, ni se prezintă ca unul dintre teoreticienii cei mai intransigenți ai absolutismului și ai dreptului divin al regilor³, a putut ezita să practice un rit în care se exprima atît de perfect caracterul supraomenesc al puterii monarhice. Acest paradox aparent este totuși ușor de explicat. Iacob fusese crescut în Scoția, într-un mediu riguros calvinist. În 1603, el era încă foarte pătruns de lecțiile primilor săi profesori; dacă, încă de la începutul domniei, a luat totuși apărarea episcopatului, a făcut-o pentru că socotea ierarhia ecleziastică drept sprijinul cel mai sigur al puterii regale; sentimentele lui religioase rămăseseră însă cele cu care fusese deprins: de unde și oroarea lui de a îndeplini un pretins miracol, în care fusese învățat să nu vadă decît superstiție sau impostură. A cerut mai întîi, în chip expres, să fie scutit de aceasta⁴. Mai

diseases, which is miraculous and above nature, so that when *Vespasian* was seen to perform such a cure the people concluded he should be Emperour, as Tacitus notes”. În legătură cu această aluzie la istoria romană, cf. mai sus, p. 45, n. 1.

1. Pentru titlul exact, v. mai sus, p. 4. Polemică împotriva catolicilor, p. 64 și urm. (în special pp. 65-66, povestea moralizatoare a unui catolic care, fiind vindecat prin atingerea regală, a recunoscut că excomunicarea era „nullius plane... momenti”); împotriva puritanilor, p. 78. Scrisoarea de dedicație este semnată „Sacratissimae Maiestatis vestrae – humillimus capellanus – Guilielmus Tooker”.
2. Titlul exact, a se vedea p. 4. Poate că tot de pe vremea Elisabetei datează și cea mai veche gravură engleză reprezentînd atingerea: mai jos, *Apendice*, II, nr. 7.
3. Cf. mai jos, pp. 244-245.
4. Scrisoarea unui informator anonim către episcopul de Camerino, nunțiu în Franța (ianuarie 1604). Arch. Vatican, Francia Nunza, t. XLIX, fol. 22: copie la Record Office, Roman Transcripts, Gener. Series, t. 88, fol. 8 și urm.; extrase Crawford, *King's Evil*, p. 82: „E pero anco vero, che il Ré dal principio della sua entrata nel Regno d'Inghilterra desidero e dimando queste tre cose... 2^a di non toccare le scrofule, non volendosi vanamente arrogare tal virtù et divinità di potere col solo tatto guarire le malatie... intorno alle quali dimande fu' risposto dalli consiglieri, che non potea sua Maesta senza suo gran pericolo e del Regno fuggir quelle cose”. A se vedea de asemenea o scrisoare a trimisului venețian Scaramelli, *Calendar of State Papers, Venetian*, X, nr 69 (4 iunie 1603); un pasaj din istoricul Arthur Wilson, *The History of Great Britain, being the Life and Reign of James I*, 1653, p. 289 (citat de Farquhar, IV, p. 141); o povestire de călătorie întreprinsă, în 1613, la Curtea Angliei, de ducele Jean Ernest de Saxa Weimar, publicată de v. Kundhardt, *Am Hofe König Jacobs I von England; Nord und Süd*, p. 109 (1904), p. 132. Despre sentimentele religioase ale lui Iacob, a se vedea observațiile foarte fine ale lui G.M. Trevelyan, *England under the Stuarts (A history of England*, ed. de Ch. Oman, VII), p. 79 și să ne amintim că se pare că el a fost într-adevăr primul suveran care a refuzat să fie uns cu uleiul miraculos al Sf. Thomas: mai sus, p. 169. Cu toate că

tîrziu, s-a resemnat din cauza muștrărilor consilierilor săi englezi; nu însă fără dezgust. Un spion al curții de la Roma ne-a lăsat o povestire picantă a primei lui atingeri, care a avut loc cu certitudine în octombrie 1603. Ceremonia a fost precedată de o predică a unui pastor calvinist. Apoi, a luat cuvîntul regele însuși – care, cum se știe, nu disprețuia nici teologia, nici practica artei oratorice. A expus cruda dilemă în care se găsea prins: sau să înfăptuiască o acțiune poate superstițioasă, sau să rupă cu un obicei vechi, instaurat cîndva în ideea de a aduce o binefacere supușilor regatului; s-a hotărît, așadar, să încerce experiența, dar nu vroia să considere ritul ce avea să-l îndeplinească decît ca pe un fel de rugăciune adresată cerului pentru vindecarea bolnavilor, rugăciune în care le cerea celor de față să i se alăture. A început, apoi, să-i atingă pe scrofuloși; „și”, adaugă răutăcios informatorul nostru, „în timpul acestui întreg discurs, s-a observat că regele și-a întors de mai multe ori privirea spre pastorii scoțieni aflați în apropierea lui, ca și cînd ar fi așteptat un semn de aprobare, după ce stătuse de vorbă cu ei în legătură cu acest subiect”¹.

Nu se știe dacă taumaturgul recalitrant a epurat ceremonialul tradițional chiar din acest moment. A făcut-o, în orice caz, la puțin timp după aceea. Ca și înaintașii săi catolici, la fel ca Henric al VIII-lea însuși, Elisabeta făcea semnul crucii peste părțile bolnave, spre marea indignare a unora dintre supușii săi protestanți². Iacob a refuzat s-o imite. Cînd bolnavii treceau din nou prin fața lui, după ce fuseseră atinși o dată, el se mulțumea să le atîrne sau să pună să li se atîrne la gît moneda de aur, fără să facă gestul simbolic ce amintea prea de aproape vechea credință. În același timp, crucea a dispărut de pe *angeli*, pe care îi împodobise pînă atunci, iar inscripționarea a fost prescurtată în așa fel încît să fie suprimat cuvîntul *miracol* (*mirabile*)³.

nici un text nu menționează această interpretare, poate ar trebui să presupunem că antipatia lui Iacob pentru ritul atingerii, născută din convingerile sale calviniste, a mai fost accentuată și de repulsia pe care nu se putea să nu i-o inspire acestui personaj nervos o treabă atît de puțin îmbietoare.

1. Extras dintr-o scrisoare [anonimă] din Londra, datată 8 oct. 1603; Arch. Vatican, Inghilterra; copie în Record Office, Roman Transcripts, General Series, t. 87; fragmente Crawford, *King's Evil*, p. 82: „Il Re s'abbia questi giorni intricato in quello ch'haveva di fare intorno di certa usanza antica delli Re d'Inghilterra di sanare gl'infermi del morbo regio, et cosi essendogli presentati detti infermi nella sua antecamera, fece prima fare una predica per un ministro calvinista sopra quel fatto, et poi lui stesso disse che se trovava perplesso in quello ch'haveva di fare rispetto, che dell'una parte non vedeva come potessero guarire l'infermi senza miracolo, et già li miracoli erano cessati et non se facevano piu: et cosi haveva paura di commettere qualche superstitione; del'altra parte essendo quella usanza antiche et in beneficio delli suoi sudditi, se risolvera di provarlo, ma solamente per via d'oratione la quale pregava a tutti volessero fare insieme con lui; et con questo toccava alli infermi. Vederemo presto l'effeto che seguirà. Si notava che quand'il Re faceva il suo discorso spesse volte girava l'occhi alli ministri Scozzesi che stavano appresso, com' aspettando la loro approbatione a quel che diceva, havendolo prima confrito con loro”.
2. cf. Tooker, *Charisma*, p. 109.
3. Liturgia din timpul lui Iacob I este cunoscută printr-un *broadside* (foaie imprimată numai pe r^o), păstrat la Biblioteca Societății Anticarilor din Londra și publicat de Crawford, p. 85. Este identică cu aceea a lui Carol I, bine cunoscută datorită prezenței sale în *Book of Common Prayer* din 1633, și reprodușă de mai multe ori: Beckett, *A free and impartial inquiry*; Sparrow Simson, *On the forms of prayer*, p. 299; Crawford, p. 85. Este aproape asemănătoare cu aceea a Elisabetei, însă printre indicațiile privind gesturile suveranului, cea care se referea la semnul crucii a dispărut. Diferite mărturii culese de Crawford, p. 88, confirmă, în legătură cu

Datorită acestor modificări și poate datorită deprinderii și timpului care îl despărțea de învățăturile din tinerețe, Iacob I a acceptat pînă la urmă să îndeplinească în chip regulat funcția de vindecător, fără s-o mai însoțească de fiecare dată, pe cît se pare, de aceleași precauții oratorice, ca la prima sa încercare. De altminteri, nu pare s-o fi luat întotdeauna foarte în serios. Cînd, în 1618, un ambasador turc, printr-un eclectism religios destul de amuzant, la drept vorbind, i-a cerut să-i atingă fiul care suferea de scrofula, regele – ni se spune – fără să refuze să o săvîrșească, a rîs din toată inima¹.

Tocmai în primii ani ai acestei domnii, Shakespeare și-a reprezentat pe scenă *Macbeth*. Piesa era făcută să placă noului suveran; nu treceau Stuartii ca ieșiți din Banquo? În viziunea profetică din actul al patrulea, cînd sub ochii lui Macbeth înspăimîntat, apare descendența ce va să iasă din victima sa, ultimul dintre cei opt regi care defilează în sunetul oboiului este Iacob însuși, purtînd triplul sceptru al celor trei regate ale sale. Este izbitor faptul că, în aceeași tragedie, poetul a socotit că e bine să insereze, cum s-a văzut, un elogiu al puterii taumaturgice:

„A most miraculous work in this good King”²

Aluzie? Sfat discret? Sau pur și simplu necunoaștere a ezitărilor pe care ultimul dintre descendenții lui Banquo le arătase mai întîi, cînd fusese vorba să îndeplinească această „sarcină miraculoasă”? Cum am putea s-o spunem? În orice caz, asupra acestui punct, ca și asupra atîtor altora, Shakespeare era interpretul fidel al conștiinței populare. Masa națiunii nu concepea încă faptul că un rege ar fi fost cu adevărat rege fără grația „binecuvîntării care vindecă”. Părerea fidelilor monarhiei era destul de puternică pentru ca să învingă scrupulele monarhului însuși.

Carol I a atins ca și tatăl său, dar întrucît fusese crescut în anglicanism, n-a avut aceleași neliniști de conștiință ca acesta. Sub primii Stuarti, pozițiile s-au fixat deci definitiv. Credița în miracolul regal face parte din acel corp de doctrine semi-religioase și semi-politice, de care rămîn atașați partizanii „prerogativei” regale și ai Bisericii stabilite, adică marea majoritate a țării;

această schimbare suferită de vechiul rit, concluziile pe care examinarea liturghiei ar fi de ajuns ca să le întemeieze. Există o mărturie discordantă pe care o vom găsi citată în nota următoare; fașă de unanimitate celorlalte, aceasta nu poate fi considerată decît ca eroare. S-au găsit niște catolici care au pretins că Iacob făcea semnul crucii pe ascuns (mai jos, p. 268, n. 3): vorbă cu totul neserioasă, menită să explice într-un mod ortodox vindecările pe care regele eretic era socotit că le operează. Dispariția a crucii de pe *angeli* (ea figura pe revers, pe catargul unui vas) și suprimarea din formula „A Domino factum est istud et est mirabile in oculis nostris” a cuvintelor „et est mirabile in oculis nostris”: Farquhar, I, pp. 106-107; pe nedrept, după părerea mea, autorul nu pare să acorde importanță ultimei modificări.

1. Scrisoare „from Mr. Povy to Sir Dudley Carleton” (citată cu o referință inexactă) de Crawford, *King's Evil*, p. 84. După Sir John Finett, care a fost maestru de ceremonii sub Carol I, Iacob ar fi făcut semnul crucii deasupra copilului turc; dar fără îndoială Sir John a fost înșelat de amintirile lui: *Finetti Philoxenis: some choice Observations of S John Finetti, Knight, and Master of the Ceremonies to the two last Kings touching the Reception... of Forren Ambassadors*, mic in-8°, Londra 1656, p. 58. De l'Ancre, *La Mescreance du sortilege*, 1622, p. 165, povestește că Iacob I l-a atins o dată pe ambasadorul Franței, marchizul de Trenel; nu știu ce temei se poate pune pe această povestire. El a atins la Lincoln, la 30 martie și 1 aprilie 1617, respectiv, 50 și 53 bolnavi (John Nichols, *Progresses of James I*, III, pp. 263-264, citat de Farquhar, I, p. 109). Prințul Otto de Saxa l-a văzut îndeplinind ritualul vindecător în 1611; Feyerabend în *Die Grenzboten*, 1904, I, p. 705.

2. Vers citat mai sus, p. 32, n. 2.

ea este respinsă de mici grupuri însuflețite de o religiozitate fierbinte, care văd în ea trista moștenire a unor superstiții vechi și, totodată una dintre manifestările celui absolutism regal pe care se deprind să-l deteste.

Am văzut că, în Franța, calvinistii au păstrat multă vreme o tăcere respectuoasă sau prudentă în legătură cu puterea vindecătoare atribuită regilor. Este drept că această tăcere nu era totdeauna lipsită de elocvență; ce poate fi mai semnificativ, de exemplu, decât atitudinea unui Ambroise Paré, evitând, contrar obiceiului literaturii medicale din vremea sa, în capitolul *Des Scrophules ou Escrouelles* din tratatul său de Chirurgie, orice aluzie la tratamentul miraculos al bolii regale?¹ De altfel, se pare că, cel puțin după începerea tulburărilor, în partidul reformat, s-a depășit uneori faza protestului mut. Părintele Louis Richeome, din Compania lui Isus, tratând în ale sale *Trei discursuri pentru religia catolică*, apărute în 1597, despre „darul de a vindeca scrofulele dat prea Creștinilor Regi ai Franței”, se ridică împotriva „necredinței sau nerușinării unor francezi, chirurghi răi de mînă și cu o conștiință și mai rea, și a anumitor comentatori ai lui Plinius, amețiți de momelile lui Luther, care au încercat să slăbească cu totul și să denigreze prin calomnii acest miracol”². N-am putut descoperi sensul acestor aluzii care vizează evident niște persoane anumite; cel puțin e clar că ele se aplică unor autori protestanți. În ansamblu însă, polemica reformatilor nu pare să se fi îndreptat vreodată în mod foarte energic în această direcție; fără îndoială, scriitorii acestei tabere nu țineau prea mult să atace regalitatea într-unul din privilegiile sale cele mai populare – o regalitate pe care cei mai mulți n-au deznădăduit niciodată cu totul să și-o facă favorabilă ori măcar tolerantă, în ciuda atîtor decepții. Atacul cel mai viu împotriva virtuții taumaturgice, nu a regilor în general, ci a unui rege în special, a venit din altă parte.

Cînd Henric al III-lea s-a certat definitiv cu Liga, membrii acesteia au socotit că el s-a făcut nedemn, prin nelegiuirea lui, să mai exercite puterea supranaturală acordată neamului său; se povestea că unul dintre intimii săi,

1. *Oeuvres* ed. Malgaigne, I, 1840, p. 352. Această tăcere trebuia să pară cu atît mai izbitoră cu cît literatura medicală a timpului, moștenitoare a literaturii medievale, făcea curent loc miracolului regal: cf. în Franța, Jean Tagault, *De chirurgica institutione libri quinque*, in-4°, 1543, l. I, c. XIII, p. 93; Antoine Saporta (mort în 1573) în tratatul său *De tumoribus praeter naturam* (citat în Gurlt, *Gesch. der Chirurgie*, II, p. 677); în Anglia, Andrew Boorde în al său *Breviary of Health*, apărut în 1547 (f. Crawford, p. 59) Thomas Gale, în *Institution of a chirurgian*, din 1563 (citat în Gurlt, *Gesch. der Chirurgie*, III, p. 349), John Banister în tratatul său *Of tumors above nature* (*ibid.* III, p. 369). Pentru italieni, v. mai sus, p. 85, n. 1; cf. de asemenea ceea ce s-a spus la p. 234 despre Clowes și ceea ce se va spune la p. 238 despre du Laurens; dar pentru un caz analog celui al lui Paré, v. nota următoare.
2. *Premier Discours. Des miracles*, cap. XXXVI, § 4; ed. din 1602, Rouen, in-12, p. 183. Despre autor, cf. H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, I, 1916, pp. 18 și urm., și Henri Busson, *Les sources et le développement du Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance* (teză la Litere, Paris), 1922, p. 452. Nu știu dacă medicul de care vorbește Richeome trebuie identificat cu „Petrus de Crescentiis, Medicus Gallus” care, potrivit lui Le Brun (*Histoire critique des pratiques superstitieuses*, II, p. 120, în notă) ce se referă el însuși la Crusius (?), *De preeminencia*, ar fi negat vindecările regale. Ne-am putea gândi de asemeni la Jacques Daleschamps (1513-1588), căruia i se datorează o celebră ediție din Pliniu (am consultat tipăritura de la Lyon, fol., 1587, în care n-am găsit nimic care să ne privească); fapt este că Daleschamps, în cap. XXXV din a sa *Chirurgie française* – Lyon 1573 – unde tratează „despre scrofule”, trece sub tăcere, întocmai ca și Paré, miracolul regal; nu reiese însă că ar fi fost protestant.

îmbolnăvindu-se de scrofule, fusese atins în zadar, de mai multe ori, de mîna regală. Canonicul Meurier, care a scris după moartea lui Henric al III-lea un *Tratat despre oncțiune*, vedea în această neputință medicală un avertisment divin dat poporului Franței; dacă acesta accepta un rege care nu va fi fost încoronat și uns potrivit regulilor (Henric al IV-lea era încă protestant pe atunci și Reims se găsea în mîinile dușmanilor săi), nicidecum scrofuloșii nu vor mai obține binefacerea vindecării miraculoase¹.

Béarnезul s-a făcut catolic; el a fost încoronat și miruit – e drept, nu la Reims și nici cu balsamul din *Sainte Ampoule* – ci la Chartres, cu un ulei pe care se spunea că un înger îl dăduse cîndva sfîntului Martin; a atins și el, la rîndul lui, și, orice ar fi putut să gîndească adepții lui Meurier, mulțimile au venit la dînsul. Prima ceremonie a avut loc nu imediat după încoronare, ci la Paris, în duminica de Paști, 10 aprilie 1594, la optsprezece zile după intrarea trupelor regale. Parisul nu mai văzuse un act de acest gen de la fuga lui Henric al III-lea, în 1588; bolnavii s-au prezentat în număr mare: erau între șase și șapte sute, după Favyn, 960 după de Thou². Ulterior, Henric al IV-lea a continuat, la cele patru mari sărbători, Paște, Rusalii, Sărbătoarea tuturor sfinților, Crăciun și chiar mai des, cînd era cazul, să împartă grația vindecării scrofuloșilor, care veneau mereu cu sutele, ba chiar cu miile³. Socotea această treabă obositoare⁴ – așa cum au făcut toți regii Franței, el atingea stînd în picioare – dar nu avea intenția să i se sustragă. Dornic să reconstruiască monarhia, cum să fi neglijat el această parte a misiunii sale regale? Niște măsuri administrative nu puteau fi de ajuns ca să întărească solid autoritatea, zguduită de atîția ani de lupte civile; trebuia întărit în inimi prestigiul dinastiei și credința în legitimitatea principelui domnitor; nu era miracolul ereditar unul dintre cele mai bune instrumente ale acestui prestigiu și dovada cea mai evidentă a acestei legitimități? Iată de ce Henric al IV-lea nu s-a mulțumit doar să practice

1. *De sacris unctionibus*, p. 262. (Datată 1593, cartea a trebuit să fie redactată încă din 1591, căci poartă o aprobare a lui Jean Dadré, duhovnic din Rouen, și a lui Jean Boucher, procancelar al Parisului, din 17 octombrie al aceluși an). J.J. Boissardus (mort în 1602), *De divinatione et magicis praestigiis*, in-4°, Oppenheim nedatat, p. 86, crede că „admirabila virtute” a vindecării a luat sfîrșit sub fiii lui Henric al II-lea. Se mai găsește un ecou al tradiției relative la insuccesul lui Henric al III-lea în David Blondel, *Genealogiae francicae plenior assertio*, in-4°, Amsterdam 1654, I, fol. LXX*, care îl justifică pe rege prin exemplul Sf. Pavel care a fost, zice el, incapabil să-l vindece pe Timotei. În fapt, Henric al III-lea, așa cum se cuvine, a atins la fel ca și înaintașii săi și, se poate crede, cu același succes: el a făcut, printre altele, act de vindecător la Chartres, în 1581, 1582, 1586 (J.B. Souchet, *Histoire de la ville et du diocèse de Chartres (Public. Soc. Histor. Eure-et-Loir)*, VI, Chartres 1873, pp. 110, 111, 128); la Poitiers, în 15 august 1577 (Cerf, *Du toucher des écrouelles*, p. 265).
2. L'Estoile, *Mémoires, Journaux*, ed. Brunet, IV, p. 204 (6 aprilie 1594); J.A. Thuanus, *Historia sui temporis*, Lib. CIX, t. V, folio, 1620, p. 433 IOLX egenis strumosis in area, ac circiter XX honestioris condicionis seorsim ab aliis in conclavi”; Favyn, *Histoire de Navarre*, p. 1555.
3. Du Laurens, *De mirabili*, p. 5; Du Laurens declară că a văzut o dată înfățișîndu-se 1500 bolnavi (p. 6); ei erau numeroși mai ales de Rusalii. În ziua de Paști a anului 1608, regele, după propria sa mărturie, a atins 1250 bolnavi: scrisoare către marchiza de Verneuil, din 8 aprilie, *Recueil des lettres missives de Henri IV*, ed. Berger de Xivrey (*Doc. inéd.*), VII, p. 510. Medicul din Basel, Thomas Platter, l-a văzut pe Henric al IV-lea atingînd bolnavii, la 23 decembrie 1599, la Louvre: *Souvenirs*, trad. L. Sieber, *Mém. Soc. Hist. Paris*, XXIII (1898), p. 222. Cf. și L'Estoile, la 6 ianuarie 1609.
4. V. scrisoarea către marchiza de Verneuil, citată în nota precedentă.

efectiv ritul miraculos; de la el sau din anturajul său, a plecat o întreagă propagandă în favoarea darului taumaturgic.

Mai întâi, prin carte: însuși medicul regelui, André Du Laurens, a publicat în 1609 și i-a dedicat stăpînului său un tratat despre „Miraculoasa putere de a vindeca scrofulele, acordată în mod divin numai Regilor prea Creștini”, lungă pledoarie a cărei temă este suficient indicată prin aceste titluri de capitole: „Puterea miraculoasă de a vindeca scrofulele, acordată regilor Franței, este supranaturală și nu vine de la Demon... Este o grație dată în chip gratuit de Dumnezeu”¹. Lucrarea pare să fi avut un mare succes; a fost de mai multe ori retipărită și tradusă². „Nu știm”, scria în 1628 Gui Patin, într-un fel de prefață în versuri latinești, pusă în fruntea uneia dintre noile ediții, „ce apare în ea cu mai multă strălucire: gloria regelui sau știința scriitorului”. Dar alături de publicul care citește cărți groase, se cuvenea să fie impresionat publicul mai larg, care privește imaginile. Gravorul P. Firens – un flamand stabilit pe strada St. Jacques, la firma Tipografiei „Taille Douce” – a pus în vânzare, cam în același timp, o stampă pe care se vedea reprezentată aidoma ceremonia atingerii³. Regele merge de-a lungul șirurilor de bolnavi îngenuncheați; preoții îl urmează; primul medic ține capul fiecărui personaj supus miracolului, în clipa cînd mîna principelui i se așează pe plăgi; scena se petrece în aer liber, în mijlocul unei arhitecturi puțin cam greoaie și cu o mare desfășurare de fast militar. La baza gravurii, se citește o lungă legendă în onoarea regilor în general „imagini vii ale Divinității” și în special a regelui Prea Creștin și a miracolelor lui; ea se încheie după cum urmează: „Iertați-mi așadar, Cititorilor, îndrăzneala; am ca apărare sprijinul unui mare Rege și ca ocrotire dorința arzătoare de a face să se vadă minunile Marelui Dumnezeu”⁴. „Sprijinul unui mare Rege”: cred că se cade să luăm aceste cuvinte în înțelesul lor strict. Deoarece știm, pe alte căi, că Firens și-a pus în mai multe rînduri acul de gravat în serviciul propagandei monarhiste⁵. Medicul prim și gravorul serveau, fiecare în felul său, aceeași politică, a cărei temă era dată de sus.

Astfel, în Franța ca și în Anglia, după luptele din secolul al XVI-lea, vechea credință în darul supranatural al regilor triumfase o dată mai mult – cel puțin în aparență. Ea alcătuiește unul din articolele acelei credințe

1. Cap. IX: „Mirabilem strumas sanandi vim Regibus Galliae concessam supra naturam esse, eamque non a Daemone Vbi Daemones morbos inferre variis modis eosdemque sanare demonstratur; Cap, X: „Vim mirabilem strumas sanandi Galliae Regibus concessam, gratiam esse a Deo gratis datam concluditur”. Pentru titlul exact al lucrării, v. mai sus, p. 3.
2. La drept vorbind, niciodată separat, ci în reeditarea din 1628 a *Opereilor complete* – în latinește – și în cele patru sau cinci ediții ale aceluiași opere, care se eșalonează de la 1613 la 1646 și poate 1661: v. articolul lui E. Turner, citat la p. 3, n. 1; poezia lui Gui Patin este citată aci, p. 416: „Miranda sed dum Regis haec Laurentius – Sermone docto prodit, et ortam polis – Aperire cunctis nititur potentiam, – Dubium relinquit, sitne Rex illustrior – Isto libello, sit vel ipse doctior”.
3. Apendice II, nr. 8 și pl. III.
4. De notat în aceeași legendă și fraza următoare, în care intenția de propagandă se exprimă clar – cu o aluzie caracteristică la restabilirea păcii interne: „De aceea m-am gândit că ar fi foarte potrivit și de datoria mea să sap în aramă sus-zisa figură pentru ca (admirînd virtutea divină lucrînd în Regele nostru) să fim și mai mult îndemnați să-l cinstim și să i ne supunem pentru unirea păcii și a înțelegerii pe care o întreține în acest Regat al Franței și pentru înlesnirile care ne decurg din ea”.
5. Avem de la el un portret al lui Henric al IV-lea și un altul al lui Ludovic al XIII-lea, gravat încă din 1610: cf. E. Benezet, *Dictionnaire des peintres, sculpteurs et dessinateurs de tous les temps et de tous les pays*, II.

monarhice care va înflori în Franța în absolutismul lui Ludovic al XIV-lea, iar în Anglia, dimpotrivă, va sucumba treptat, dar nu fără tresăriri, într-o nouă dramă politică și religioasă. Tocmai despre această credință în general, se cuvine să spunem acum un cuvânt: dacă n-am face-o, vitalitatea puterii taumaturgice ar risca să pară inexplicabilă.

3. Absolutism și regalitate sacră; ultima legendă a ciclului monarhic francez¹

Felul de a acționa și de a simți al majorității francezilor, din vremea lui Ludovic al XIV-lea, pe teren politic, are pentru noi ceva surprinzător și chiar șocant; tot astfel și acela al unei părți din opinia engleză sub Stuarti. Ne vine greu să înțelegem idolatria al cărei obiect erau pe atunci regalitatea și regii; ne este greu să n-o interpretăm în chip neplăcut ca fiind efectul nu știu cărei josnicii servile. Dificultatea de a pătrunde, într-un punct atât de important, mentalitatea unei epoci pe care totuși tradiția literară ne-o face foarte familiară, ține poate de faptul că prea adeseori nu-i studiem concepțiile în materie de guvernare decât la marii săi teoreticieni. Absolutismul e un fel de religie: or, nu va însemna să-i ignorăm mereu izvoarele vii dacă nu vom cunoaște o religie decât prin teologii săi? În acest caz, metoda e cu atât mai primejdioasă, cu cât acești mari doctrinari, de cele mai multe ori nu prezintă decât un fel de deghizare a gândirii sau a sensibilității timpului lor: educația lor clasică le-a inculcat, o dată cu gustul demonstrațiilor logice, o aversiune de nedepășit pentru orice misticism politic; ei părăsesc sau ascund tot ceea ce în ideile anturajului lor nu este susceptibil de o expunere rațională. Acest lucru e adevărat pentru Bossuet, atât de impregnat de aristotelism, direct sau prin intermediul sfântului Toma, aproape tot atât cât și pentru Hobbes. Există un contrast izbitor între *Politica scoasă din înseși cuvintele Sfintei Scripturi*, în fond atât de rezonabilă, și practicile de cvasi-adorare monarhică, la care autorul ei s-a asociat, la fel ca toți cei din jurul său: exista o prăpastie între suveranul abstract pe care ni-l prezintă acest tratat de înaltă știință și principele miraculos, uns la Reims cu uleiul ceresc, în care Bossuet credea într-adevăr din tot sufletul său de preot și de supus fidel².

1. Din nefericire, nu posedăm asupra doctrinelor absolutiste, considerate nu ca o teorie de filosofie socială proprie unui scriitor sau altuia, ci ca expresia unei mișcări de idei sau de sentimente comune unei întregi epoci, nici o lucrare de ansamblu cu adevărat satisfăcătoare. Se înțelege de la sine că indicațiile sumare ce vor urma n-au nicidecum pretenția să umple această lacună. În Figgis, *The divine right of the kings* și în Hitier, *La doctrine de l'absolutisme*, nu se găsește decât niște considerații foarte rapide și cu un caracter mult prea teoretic. Cf. de asemenea, în același spirit prea strict juridic, André Lemaire, *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'ancien régime* (teză de Drept, Paris), 1907. Cartea lui Lacour-Gayet, *L'éducation politique de Louis XIV* furnizează un mare număr de informații utile, pe care zadarnic le-am căuta în altă parte – clar problemele nu sînt atinse aci decât în treacăt. De asemenea, se va consulta cu folos Henri Sée, *Les idées politiques en France au XVII-e siècle*, 1923. Pentru literatura de propagandă regalistă, o bibliografie comodă încă și astăzi în *Bibliotheca historica* a lui Struve, reeditată de J.G. Meusel, X, 1, Leipzig 1800, p. 179: *Scriptores de titulis, praerogativis, majestate et auctoritate Regum* [Franciae].
2. De altfel, poate că epocile cele mai ușor subapreciate sînt tocmai cele care sînt văzute printr-o tradiție literară mereu vie. O operă de artă nu trăiește decât dacă fiecare generație, rînd pe rînd, pune în ea ceva din sine însăși; în felul acesta, sensul ei se deformează progresiv, uneori pînă la contrasens; ea încetează să ne mai informeze asupra mediului în care s-a născut. Nutriți cu literatură veche,

Să nu ne înșelăm așadar. Ca să-i înțelegem chiar și pe cei mai iluștri doctori ai monarhiei, este bine să cunoaștem reprezentările colective, moșteniri ale epocilor precedente, ce păstrau încă în epoca lor o viață deosebit de puternică. Căci, ca să reiau comparația de care mă foloseam adineauri, ca toți teologii, opera lor a contat mai ales în înveșmântarea într-o formă intelectuală a unor sentimente foarte puternice, răspândite în preajma lor, și de care ei înșiși erau pătrunși, mai mult sau mai puțin înconștient. Hobbes supune credința supușilor hotărârilor principelui; el scrie în termeni demni de polemiștii imperialiști ai secolului al XI-lea: „cu toate că regii nu-și iau asupra lor preoția ca pe o funcție, ei nu sînt totuși în așa măsură niște laici puri încît să nu posede jurisdicția sacerdotală”¹. Ca să pricepem bine originea profundă a acestor idei, nu e suficient să le explicăm prin pesimismul social și indiferența politică pe care o mărturisise Hobbes; nu e nici măcar de ajuns să ne amintim că acest mare filosof era cetățeanul unei țări al cărei suveran se intitula: „guvernator suprem al regatului în materiile spirituale sau ecleziastice, la fel ca și în cele temporale”; într-adevăr, în spatele lor se află întreaga concepție veche a regalității sacre. Cînd Balzac afirmă că „persoanele Principilor, oricare ar fi ei, trebuie să ne fie inviolabile și sfinte”, ori atunci cînd vorbește despre „urmele degetului lui Dumnezeu” imprimate asupra regilor², ceea ce se exprimă astfel într-însul nu este, în fond, sub un aspect epurat, același sentiment care de atîtea generații continua să-i împingă pe bieții scrofuloși spre regele Franței?

Decît să consulte fără încetare pe acești mari autori aflați în primele rînduri ale gîndirii, istoricul ar trage poate mai mult folos dacă i-ar frecventa pe autorii de al doilea ordin, dacă ar răsfoi acele manuale de drept public monarhic sau acele elogii ale monarhiei – tratate ale majestății regale, disertații despre originea și autoritatea regilor, *panegirice* ale florilor de crin – pe care secolele al XVI-lea și al XVII-lea franceze le-au produs din abundență. Asta nu pentru că ar trebui să așteptăm de la această lectură o mare plăcere intelectuală. Asemenea lucrări se mențin în general la un nivel ideologic destul de scăzut. Jean Ferrault, Claude d'Albon, Pierre Poisson de la Bodinière, H. Du Boys, Louis Rolland, sau unii ca P. Hippolyte Raulin ori Balthasar de Riez – toate aceste nume, căror li s-ar putea adăuga cu ușurință altele, n-au nici un drept să figureze cu cinste într-o istorie a filosofiei sociale; chiar și cele ale lui Charles Grassaille, André Duchesne și Jérôme Bignon, deși poate mai vrednice de prețuire, își merită uitarea în care au căzut³. Dar scrierile de această natură, prin mediocritatea și, deseori,

oamenii secolului al XVII-lea n-au mai înțeles antichitatea decît foarte imperfect. Astăzi ne găsim față de ei cam în aceeași situație în care se găseau ei în raport cu grecii și cu romanii.

1. *De Corpore Politico*, II, VIII, 11 (ed. Molesworth, IV, p. 199): „And though kings take not upon them the ministerial priesthood, yet they are not so merely laic, as not to have sacerdotal jurisdiction”.
2. *Aristippe, Discours septiesme*, ed. a 2-a, in-12, 1658, p. 221. Despre concepțiile politice ale lui Balzac, se poate vedea J. Declareuil, *Les idées politiques de Guez de Balzac*; *Revue de droit public*, 1907, p. 633.
3. Lucrările lui Ferrault, Raulin, Grassaille sînt citate mai sus, la Bibliografie, p. 3-4; cea a lui d'Albon, p. 14, n. 1. Pierre Poisson, sieur de la Bodinière, *Traité de la Majesté Royale en France*, 1597; H. du Boys, *De l'origine et autorité des roys*, in-12, 1604; Louis Roland, *De la dignité du Roy ou est Montré et prouvé que sa Majesté est seule et unique en terre vrayment Sacréé de Dieu et du Ciel*, mic in-4°, 1623; R.P. Balthasar de Riez, predicator capucin: *L'incomparable piété des tres chretiens rois de France et les admirables prerogatives qu'elle a méritées à Leurs Majestés, tant pour leur royaume en général que pour leurs personnes sacrées en particulier*, 2 vol.

prin caracterul lor grosolan, au avantajul de a se menține foarte aproape de concepțiile comune. Iar dacă uneori sînt suspecte de a fi fost compuse de niște pamfletari plătiți, mai grijulii să-și cîștige banii decît să urmărească firul unei gândiri dezinteresate, cu atît mai bine pentru noi, care căutăm să surprindem, înainte de orice, sentimentul public pe viu; căci argumentele dezvoltate cu predilecție acești profesioniști ai propagandei sînt evident acelea pe care ei așteptau să le vadă acționînd asupra masei de cititori.

Ideile expuse în mod curent de publiciștii regaliști din secolele al XVI-lea și al XVII-lea par adesea banale pentru cel ce a răsfoit literatura perioadelor precedente. Ele ne surprind doar dacă nu simțim în ele lunga moștenire medievală; în istoria doctrinelor politice, tot atît de puțin ca și în celelalte feluri de istorii, nu se cade să luăm prea în serios ruptura tradițională pe care, pe urmele umaniștilor, o facem de obicei în trecutul Europei în jurul anului 1500. Caracterul sacru al regilor, de atîtea ori afirmat de scriitorii Evului Mediu, rămîne în epoca modernă un adevăr de o evidență pusă neîncetat în lumină¹. La fel, însă cu un glas mai puțin unanim, caracterul lor cvasi-sacerdotal.

Au fost dintotdeauna ezitări, în această privință, chiar și la regaliștii cei mai înfocați. Ele au devenit, se pare, din ce în ce mai multe. Grassaille, cel atît de pătruns de măreția monarhiei franceze și atît de receptiv la toate legendele care îi alcătuiau un fel de halou miraculos, crede totuși că trebuie să specifice în mai multe rînduri că regele, în pofida tuturor privilegiilor sale ecleziastice, nu este, în fond, decît un laic². Mai tîrziu, cel puțin în Franța catolică, după Conciliul de la Trento, Contrareforma, întărind disciplina în Biserică, a stabilit între sacerdoțiul regularizat și condiția laicilor o distincție mai tranșantă decît altădată: de unde și o aversiune mai vie decît în trecut, la numeroase spirite, față de admiterea situației prost definite a unui rege aproape preot, fără ca el să fie în întregime astfel. Cu toate acestea, vechea noțiune încorporată în atîtea obiceiuri și atîtea rituri și-a păstrat numeroși adepți, chiar și în rîndurile clerului. „Majestatea regilor Franței”, scrie în 1597 episcopul de Evreux, Robert Ceneau, „nu poate fi numită cu totul laică. În legătură cu aceasta, avem diferite dovezi; mai întîi, sfînta oncțiune care-și trage originea din Cerul însuși; apoi privilegiul ceresc al vindecării scrofulelor, datorat mijlocirii sfîntului Marcoul; ... în sfîrșit, dreptul de „regală”, acela de a încasa veniturile diocезelor vacante și, mai ales, de „regală”

in-4°, 1672-1674; André Du Chesne, *Les antiquitez et recherches de la grandeur et maiesté des Roys de France*, 1609; Jérôme Bignon, *De l'excellence des rois et du royaume de France*, 1610; același, sub pseudonimul Théophile Dujay, *La Grandeur de nos roys et leur souveraine puissance*, 1615.

1. Textele de citat ar fi nenumărate. Va fi destul să amintim că Bossuet, în a sa *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte* își intitulează Articolul II din Cartea a Treia: *Autoritatea regală este sacră* și a II-a Propoziție a acestui articol: *Persoana regilor este sacră*.

2. A se vedea în al său *Regalium Franciae iura omnia*, 1538, capitolul al doilea al cărții a doua. Arnoul Ruzé, în celebrul său tratat despre dreptul de „regală” (*Tractatus juris regaliorum, Praefatio, Pars III în Opera*, pet. in-4°, 1534, pp. 16-17) se mulțumește destul de timid să-i atribuie regelui o situație „mixtă”, datorită căreia el va fi „socotit cleric”; „ratione illius mixturae censetur ut clerici”. În schimb, de la 16 noiembrie 1500, „Lemaistre [vorbind] în numele procurorului general al Regelui”, declara în fața Parlamentului din Paris, conform vechilor principii: „Nam licet nonnulli reges coronentur tantum, alii coronentur et ungantur, ipse tamen rex Francie his consecracionem addit, acleo quod videatur non solum laicus, sed spiritualis”, și invoca îndată după aceea, în sprijinul acestei teze, „regala” spirituală: Arch. Nat. X I^a 4842, fol. 47 v° (cf. Delachenal, *Histoire des avocats*, p. 204, n. 4).

spirituală, comportînd, după cum se vede în mod obișnuit, puterea de a acorda, printr-un drept special, beneficiile ecleziastice”¹. Pentru André Duchesne, în 1609, „marii noștri Regi... n-au fost niciodată socotiți laici puri, ci împodobiți cu Sacerdoțiul și cu Regalitatea laolaltă”². În 1611, un preot, Claude Villette, publică sub titlul *Rațiunile slujbei și ceremoniilor ce se fac în Biserica catolică*, un tratat de liturghie al cărui succes este dovedit de numeroase reeditări ce se vor face după aceea; el comentează aci îndelung riturile încoronării și ale miruirii, pornind de la mai multe dintre ele: oncțiunea pe mîini, ofrandele făcute de rege și mai ales împărtaşania sub cele două specii, și conchide că regele este „persoană mixtă și ecleziastică”³. Și mai clar încă, în 1645, preotul Guillaume Du Peyrat prezintă următoarea justificare a privilegiului euharistic recunoscut monarhilor francezi: „Motivația ce se poate da este, după părerea mea, că deși Regii Franței nu sînt Preoți precum Regii Păgînilor... fapt este că ei participă totuși la Preoție și nu sînt pur laici”⁴. Și tot miruirea este aceea care, după opinia Părintelui Balthasar de Riez – care scrie în 1672 un lung și greoi elogiu al dinastiei – face persoanele regale „sacre și într-un anumit fel sacerdotale”⁵.

Aceeași stare de spirit o întîlnim și la regaliștii englezi. Stau mărturie cuvintele pe care autorul aceluia *Eikon Basilikē* le pune în gura prizonierului Carol I, în legătură cu faptul că i se refuzase un capelan: „poate că aceia care mi-au refuzat un asemenea lucru socoteau că am prin mine însumi destulă putere ca să-mi îndeplinesc datoriile față de Dumnezeu ca preot... Într-adevăr, cred că cele două funcții, regală și sacerdotală, pot fi potrivite aceleiași persoane, după cum în vechime erau reunite sub un același nume”⁶.

1. *Gallica historia in duos dissecta tomos*, folio 1557, p. 110: „Regia enim Francorum maiestas non prorsus laica dici debet. Primum quidem ex recepta coelitus unctione sacra: deinde ex coelesti privilegio curandi a scrophulis, a beato intercessore Marculpho impetrato: quo regni Francici succesores in hunc usque diem fruuntur. Tertio iure regaliae magna ex parte spirituali in conferendis (ut passim cernere est) ecclesiastici peculiari iure beneficiis”. Se poate vedea despre acest autor A. Bernard, *De vita et operibus Roberti Cenalis* (teză de Litere, Paris), 1901.
2. *Les antiquitez et recherches*, p. 164; cf. Séé, loc. cit., p. 38, n. 3.
3. In-4°, Paris, 1611, mai ales pp. 220-222. Villette cunoștea tratatul despre încoronare și miruire al lui Jean Golein (cf. mai jos, p. 331); modificînd formula mai prudentă folosită de Golein în legătură cu împărtaşania sub cele două specii, el scrie: [regele] „se împărtaşește sub cele două specii, cum face Preotul, și, spune vechiul Autor, *A fin que le Roy de France seche se dignité estre Presbiterane et Royale* (pentru ca Regele Franței să știe că demnitatea sa este Presbiterială și Regală)”.
4. *Histoire ecclésiastique de la Cour*, p. 728. Cf. relatarea încoronării lui Ludovic al XIII-lea, Godefroy, *Cérémonial*, p. 452: „El s-a împărtaşit cu prețiosul Trup și Sînge al Domnului Nostru. sub cele două specii ale pîinii și vinului, după care i s-a dat curățirea rituală ca și Preoților, ca să se arate că demnitatea sa este Regală și Presbiterială”.
5. *L'incomparable piété des très chrétiens rois de France*, I, p. 12: „...aci putem și trebuie să spunem, cu acest prilej, că încoronarea și miruirea regilor noștri nu este necesară ca să le asigure dreptul la Coroana Franței, pe care ei îl dețin prin naștere și prin succesiune. Dar că aceasta este o sfințită ceremonie care atrage asupra lor niște grații deosebite din partea Cerului, făcînd persoanele lor sacre și într-un oarecare fel sacerdotale. De aceea sînt îmbrăcați la această acțiune cu un veșmînt asemănător unei tunici a Diaconilor noștri și cu o mantie regală ce se apropie pînă la asemănare cu o mantie preoțească sau cu un vechi Patrafir de Preot”.
6. „It may be, I am esteemed by my deniers sufficient of myself to discharge my duty to God as a priest: though not to men as a prince. Inded I think both offices, regal and sacerdotal, might well become the same person, as anciently they were under one name, and the united rights of primogeniture”. Citat de Figgis, *Divine Right*, p. 256, n. 1. Autorul acelei *Eikon* vorbea serios. Este curios că aceeași idee, devenită

De altfel, știința antichităților creștine venise să ofere în sprijinul acestei foarte vechi confuzii între cele două „oficii” argumente necunoscute polemistilor din epocile precedente. Imperiul roman, după convertirea lui Constantin și chiar după ce Grațian a renunțat, în 382, la titlul tradițional de mare pontif, nu a părăsit ideea unei anume demnități pontificale acordate Împăratului. Cîteva texte vechi, ignorate în Evul Mediu, au fost aduse la lumină în secolul al XVII-lea, exprimînd această concepție. „Viață îndelungată preotului, *bazileului!*”, strigaseră, în 451, Părinții din Calcedonia, salutîndu-l pe Marcianus. Tocmai această aclamație, fixată fără îndoială de ceremonialul de la curtea bizantină, este aceea pe care Daguesseau (în al său *Rechizitoriu pentru înregistrarea Bulei împotriva Maximelor Sfinților*, pronunțat în 1699 în fața Parlamentului din Paris) o transpune în elogiul lui Ludovic al XIV-lea, „rege și preot totodată, căci aceștia sînt termenii conciliului din Calcedonia”¹. Mai cu seamă viața lui Constantin, de Eusebiu, tipărită de mai multe ori, furniza celebrul pasaj în care îl vedem pe împărat întitulîndu-se „*τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένους ἐπίσκοπος*”, ceea ce se traducea curent – pe drept sau pe nedrept, puțin ne privește aci – episcop exterior sau/și: episcop din afară². Începînd din secolul al XVII-lea, a devenit o banalitate aplicarea acestor cuvinte la regele Franței³. Astfel, erudiția renăscîndă asigura o nouă supraviețuire unor reminiscențe ale păgînismului, sub mască creștină.

Nicîcînd vreo epocă n-a accentuat mai net și, putem spune, mai lipsit de menajamente decît secolul al XVII-lea, natura cvasi-divină a instituției și chiar a persoanei regale: „Așadar, fiule”, îi spunea în Anglia regele Iacob I prințului moștenitor, „înainte de toate învață să-l cunoști și să-l iubești pe Dumnezeu, față de care ai o dublă datorie: mai întîi, fiindcă te-a făcut om și apoi fiindcă a făcut din tine un mic zeu, chemat să se așeze pe tronul lui și să domnească peste oameni”⁴. Pentru francezul Jean Savaron, președinte și locotenent-general în jurisdicția feudală din Auvergne, monarhii sînt Zei trupești⁵; pentru André Duchesne, „Zei pe pămînt”⁶. La 13 noiembrie 1625, episcopul din Chartres, vrbînd în numele Adunării Clerului, se exprimă astfel: „trebuie știut deci că, în afară de consimțămîntul universal al popoarelor și al națiunilor, Profeții anunță, Apostolii confirmă și Martirii mărturisesc că Regii sînt hirotonisiți de Dumnezeu; și nu numai atît, ci că ei înșiși sînt Zei,

glumă, s-a regăsit într-o zi în gura lui Napoleon I, prizonier pe Sfînta-Elena: „Vă spovediți”. îi spunea el baronului Gourgaud „Ei bine! eu sînt uns, puteți să vă spovediți mie” (generalul Gourgaud, *Saint-Hélène*, f. d., II, p. 143).

1. *Oeuvres*, ed. Pardessus, 1819, I, p. 261. Asupra textului conciliului și a celorlalte texte analoge, cf. mai sus, p. 130, n. 4.
2. Eusebiu, IV, 24. E.-Ch. Babut, *Revue critique*, serie nouă, LXVIII (1909), p. 261, crede că împăratul Constantin a vrut să spună: episcop al păgînilor.
3. De exemplu: B. de la Roche-Flavin, *Treize livres des Parlemens de France*, cartea XIII, cap. XLIV, §XIV, folio, Bordeaux 1617, p. 758: „Episcop comun al Franței: ceea ce este Elogiul pe care fragmentul din Conciliul îl aduce Împăratului Constantin”; d'Aguesseau, loc. cit., p. 261 („episcop exterior”). Și în secolul al XVIII-lea încă: hotărîrea Consiliului din 24 mai 1766 (Isambert, *Recueil général*, XXII, p. 452): „episcop din afară”.
4. *Basiliikon Doron*, cartea I, ed. Mac Ilwain (*Harvard political classics I*) 1918, p. 12: „Therefore (my Sonne) first of all things, learne to know and love that God, whom-to ye have a double obligation; first, for that he made you a man; and next, for that he made you a little God to sit on his Throne, and rule over other men”.
5. Al treilea tratat din *De la souveraineté du Roy*, 1620, p. 3: „Atotputernicul... care v-a hotărît Vicarul său la vremelnicia Regatului vostru, v-a alcătuit ca pe un Zeu trupesc, ca să fiți respectat, slujit și ascultat de toți supușii voștri...”.
6. *Les Antiquitez et recherches*, p. 124; cf. p. 171.

lucru ce nu se poate zice că a fost inventat de lingușirea servilă și de complezența Păgînilor; dar adevărul însuși o arată atât de clar în Sfînta Scriptură, încît nimeni n-o poate nega fără blasfemie și nimeni nu se poate îndoi fără sacrilegiu...¹. S-ar putea cita încă multe alte exemple, pînă și titlul aceluia pamflet regalist din timpul Frondei: *Chipul suveranului sau Ilustrul portret al divinităților muritoare*². „Sînteți zei, cu toate că muriți, și autoritatea voastră nu moare”, exclama Bossuet, vorbind la Louvre, în ziua de Florii 1662, despre *Datoriile regilor*³; probabil că nimeni nu s-a mirat auzind această expresie din gura unui predicator; ea ni se pare azi deosebit de îndrăzneță și aproape blasfematorie; pe atunci, era perfect banală.

Nu este greu de descoperit din ce surse o extrăseseră scriitorii și oratorii. Mai întîi din Biblie. De obicei, se socotea că regii erau cei vizați în două versete din Psalmul 82: „Eu am zis: Sînteți zei și sînteți cu toții fii ai Celui prea Înalt – Dar voi ca niște oameni muriți...”. Calvin, în al său *Comentariu despre Psalmi*⁴, precum și Bossuet în Predica pe care tocmai am citat-o, le aplică acest text. Mai mult. Literații aceluia timp, nutriți cu Sfînta Scriptură, erau nutriți de asemenea cu literatură antică. Degeaba stigmatizează Episcopul de Chartres „lingușirea servilă și complezența josnică a Păgînilor”; el recunoaște că ei au văzut just cînd au egalat pe regi cu zeii; înaintea lui, Claude d'Albon se întemeia deja pe exemplul „vechilor Filosofi”, pentru a-l declara pe „Principe mai mult decît un om... era un Zeu” sau, cel puțin, un „semi-zeu”⁵. Și în acest caz, cîteva amintiri erudite le-au impus acestor fervenți creștini un limbaj foarte încărcat de păgînism. Ar fi aci locul să repetăm ceea ce marele umanist din secolul al XII-lea, John of Salisbury, care a fost totodată unul dintre cei mai viguroși campioni ai supremației spiritualului, spunea despre romani: „Poporul acesta a inventat cuvintele de care ne folosim ca să-i mințim pe stăpîinii noștri”⁶. Astfel de influențe se

1. Declarație a Adunării Clerului cenzurînd două pamflete intitulate *Misteria Politica și Admonition de G.G.R. Theologien au Tres Chretien Roy de France et de Navarre Louis XIII*, care blamau amîndouă alianța Franței cu puterile protestante: *Mercure françois*, XI (1626), p. 1072. Episcopul din Chartres își precizează apoi ideea și-i atenuează forma, în ceea ce ar fi putut avea prea șocant – după cum urmează: „Totuși rezultă că acei ce sînt numiți Zei sînt astfel nu prin esență, ci prin participare, nu prin natură, ci prin grație, nu pentru totdeauna, ci vremelnic, fiind adevărații locotenenți ai lui Dumnezeu Atotputernicul și care, prin imitarea divinei sale Majestăți, îi reprezintă chipul aci, pe pămînt”.
2. C. Moreau, *Bibliographie des mazarinades (Soc de l'hist. de France)*, II, nr. 1684. Să se vadă alte citate caracteristice în Lacour-Gayet, *L'éducation politique de Louis XIV*, pp. 357-358. De altfel, acestei lucrări îi datorez semnalarea ultimelor trei texte citate. Cf. și du Boys, *De l'origine et autorité des roys*, 1604, p. 80 (de comparat cu p. 37).
3. *Sermon sur les Devoirs des Rois* (2 aprilie 1662). *Oeuvres oratoires*, ed. Lebarq, revăzută de Ch. Urbain și E. Levesque, IV, p. 362.
4. *Opera (Corpus Reformatorum)*, XXXII, *Psalm CX*¹, col. 160; a se vedea un pasaj mai defavorabil regilor-zei în *Habacuc*, I, II, col. 506. Versetele 6 și 7 ale Psalmului 82 citate mai sus i-au încurcat pe comentatorii moderni; s-a văzut în ele uneori o ironie la adresa regilor popoarelor nebraice, care se caracterizau drept zei: cf. F. Baethgen, *Die Psalmen (Handkommentar zum Alten Testament)* din Göttingen), 1897, p. 252.
5. *De la maiesté royale*, p. 6: „Principele, prin virtutea sa, prin generozitate, mărinimie, blîndețe și dărnicie față de poporul său, îi întrece într-atît pe toți ceilalți oameni, încît, pe bună dreptate și justă rațiune, mai mulți dintre vechii Filosofi l-au socotit că e mai mult decît un om, ba chiar un Zeu. Iar cei care s-au înșelat mai puțin i-au numit (pe motivul perfecțiunilor lor) și decretat semi-zei”.
6. *Policraticus*, III, X, ed. C.C.J. Webb, I, p. 203: „Voces, quibus mentimur dominis, dum singularitatem honore multitudinis decoramur, natio haec invenit”; după cum

făcuseră deja resimțite uneori în Evul Mediu. Spre sfârșitul secolului al XII-lea, Godefroy de Viterbe, vorbindu-i împăratului Henric al VI-lea, exclamă: „Tu ești Zeu, din rasa zeilor”; Godefroy era un pedant, demn emul al compatriotului și contemporanului sau Pierre d'Eboli care îl trata curent pe același suveran ca pe un „Jupiter Tunînd” și pe soția sa ca pe o „Junona”¹. Cam cu un secol mai târziu, Egidio Colonna îi numea pe regi „semi-zei”²; și Egidio îi frecventase pe autorii din vechime; tocmai lectura lor a fost cea care l-a determinat să folosească un termen aflat în discordanță cu ansamblul sistemului său politic, destul de puțin favorabil puterii temporale. În general, asemenea abateri sînt rare în Evul Mediu: trebuie să recunoaștem că acest abuz de folosire a numelui divin nu s-a generalizat decît în secolul al XVII-lea. Bineînțeles, nu trebuie exagerată gravitatea unor asemenea excese verbale; reminiscențele pur literare existente în ele sînt suficiente ca să ne prevină să nu le luăm prea în serios. Totuși, să nu le micșorăm influența: cuvintele nu pot fi niciodată pe de-a-ntregul separate de lucruri. Astfel încît este foarte izbitor să găsim constant, în această epocă de credință, întorsături de frază pe care epocile precedente le-ar fi respins, aproape în unanimitate, ca idolatrie. Și ce-ar fi gîndit un Grigore VII despre discursul episcopului din Chartres?³

se vede, e vorba aci de pluralul majestății; însă ceva mai sus John of Salisbury, tratînd despre apoteozele imperiale, adaugă (pp. 202-203): „Tractum est hinc nomen quo principes uirtutum titulis et uerae fidei luce praesignes se diuos audeant nedum gaudeant appellari, ueteri quidam consuetudine etiam in vitio et aduersus fidem catholicam obtinente”.

1. Godefroy de Viterbe, *Speculum regum; Monum. Germ., SS., XXII*, p. 39, v. 196: „Nam Troianorum tu regna tenebis avorum – Filius illorum deus es de prole deorum”; cf. expunerea evhemeristă, p. 138, v. 178 și urm. Cf. de asemenea, puțin mai târziu, în 1269, expresii analoge în *Adhortatio* redactată de un partizan italian al Hohenstaufen-ilor, acel Piedro de Prezza menționat deja mai sus, p. 151, n. 1: text citat de Grauert, *Histor. Jahrbuch*, XIII (1892), p. 121 – *Des magisters Petrus de Ebulo liber ad honorem Augusti*, ed. Ed. Winckelmann, Leipzig 1874, citate adunate la p. 82, n. 9 (există o altă ediție de G.B. Siragusa, *Fonti per la storia d'Italia*, 1906). Aplicat astfel Împăratului, numele divin a fost el aplicat și marelui său adversar, papa? În *Revue des sciences religieuses*, II (1922), p. 447, Dl. abate Jean Rivière s-a întrebat: *Este Papa un „Dumnezeu” pentru Inocențiu III?* El răspunde, bineînțeles, negativ. Dar ceea ce pare că nu știe e faptul că eroarea doctrinară atribuită foarte pe nedrept lui Inocențiu III, figurează printre superstițiile pe care, în 1260, „Anonimul din Passau” le reproșă contemporanilor săi: *Abhandl. der histor. Klasse der bayrer. Akademie*, XIII, 1, (1875), p. 245: „Peregrinationi derogant... qui dicunt quod Papa sit deus terrenus, maior homine, par angelis et quod non possit peccare, et quod sedes romana aut invenit sanctum aut reddit; quod sedes romana non possit errare...”.
2. *De regimine principum*, Veneția 1498, l. I, pars I, cap. IX: „quare cum regem deceat esse totum diuinum et semideum”; cf. cap. VI: „dictum est enim quod decet principem esse super hominem et totaliter diuinum”.
3. În 1615, un teolog din Paris, Jean Filesac, a publicat un tratat *De idolatria politica et legitimo principis cultu commentarius*, al cărui titlu părea să promită o discuție interesantă. Din nefericire, această mică lucrare este martora unei gîndiri extrem de nehotărîte; autorul pare destul de puțin binevoitor în privința ideii că oncțiunea conferă regelui un caracter sacerdotal (p. 72), însă nu o combate în mod deschis; supușii îi datorează regelui același „cult” pe care-l datorează un fiu tatălui său. Reputația de versatilitate a lui Filesac era de altfel bine încetățenită printre contemporanii săi: i se spunea „Domnul iată-l ici, iată-l colo” (P. Férét, *La faculté de Théologie de Paris, Epoque moderne*, IV, 1906, p. 375). Folosirea numelui divin cu aplicare la principii temporali a fost criticată în Evul Mediu, de exemplu, de Carol cel Mare și de John of Salisbury (mai sus, p. 46, n. 2 și p. 245, n. 6).

Pentru un moment, către sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului următor, luptele religioase păruseră să trezească din nou vechile polemici despre *regnum* și *sacerdotium*. Controversa dintre Bellarmin și Iacob I al Angliei oferă un ultim ecou al timpurilor gregoriene¹; la fel ca și lunga discuție între teologi pe tema tiranicidului. Dar, îndeosebi în Franța, opinia ecleziastică, în ansamblul său, devenise din ce în ce mai favorabilă regalității sacre. Biserica înclina să vadă în caracterul de sfințenie pe care îl pretindeau regii, nu atât o uzurpare a privilegiilor clerului, cât un omagiu adus religiei. Îndeosebi, nici un catolic nu se mai gîdea să ostracizeze miracolul regal pentru rațiuni teologice. În 1572, un preot spaniol, păzitor gelos al doctrinei ortodoxe, Preafericitul Luys de Granada, în a sa *Introducere la Simbolul Credenței*, reeditată și tradusă de mai multe ori, cita în chip foarte natural, ca odinioară Bradwardine, printre miracolele timpului prezent, „virtutea deținută de regii Franței de a vindeca o boală contagioasă și incurabilă, cea a scrofulelor” și-i consacra o destul de lungă dezvoltare². În fapt, încă din 1547, papa Paul III, într-o vreme cînd neînțelegerile sale cu Carol Quintul îl îndemnau să-i trateze prietenos pe cei din familia de Valois, recunoscuse în mod expres autenticitatea acestei „virtuți”; în bula de întemeiere a Universității din Reims, datată 5 ianuarie al acelui an, el lauda „cetatea din Reims, unde regii prea Creștini primesc din mîinile arhiepiscopului, ca pe o binefacere trimisă din cer, sfînta oncțiune și darul de a vindeca bolnavii”³.

Totuși, darul acesta minunat n-a fost tratat în același fel, în toate epocile, de către scriitori. În secolul al XVI-lea, toți apologeții regalității, sau aproape toți, de la Vincent Cigauld sub Ludovic al XII-lea sau de la Grassaille sub Francisc I, la Forcatel sub Henric al III-lea, îi acordă un loc de cinste în lucrările lor⁴. Dimpotrivă, în secolul al XVII-lea, acest dar poate servi ca piatră de încercare pentru a deosebi cele două categorii între care se împărțea foarte net, în acea vreme, literatura politică a absolutismului: ceea ce se poate numi literatura filosofică și literatura vulgară. Scrierile de al doilea plan – cele ale unor Arroy, Hippolyte Roulin sau ale unui Maimbourg – îl folosesc pe larg ca pe un argument eminamente în stare să-i frapeze pe cititorii lor. Scrierile de prim plan evită să-l numească. Nici Balzac, de exemplu, în al său *Print* ori în *Aristippe*, nici Bossuet, în vreuna din operele lui esențiale, nu face nici cea mai mică aluzie la vindecările regale.

1. Cf. lucrările lui J. de la Servière, S.J., *De Jacobo I Angliae rege, cum Card. Roberto Bellarmino, super potestate cum regia tum pontificia disputante*, 1900 – *Une controverse au début du XVII-e siècle: Jacques I-er d'Angleterre et le cardinal Bellarmin; Etudes*, t. 94, 95, 96 (1903).
2. Fra Luys de Granada, *Segunda Parte de la introduction del symbolo de la fe*, Saragosa 1583 (n-am putut vedea ediția *princeps*, Anvers 1572), p. 171, §VIII: „la virtud que los reyes de Francia tienen para sanar un mal contagioso, y incurable, que es de los lamparones”.
3. Marlot, *Théâtre d'honneur*, p. 760, 5 ianuarie 1547: „Civitas Remensis, in qua Christianissimi Francorum Reges sibi coelitus missum Sanctae Unctionis, et curandorum languidorum munus, a pro tempore existente Archiepiscopo Remensi suscipiunt, et Diademate coronantur”.
4. Este curios că Bernard de Girard du Haillan, nici în tratatul său *De l'estat et succes des affaires de France* (prima ediție din 1570; eu am consultat-o pe aceea din 1611), – în care enumeră, la începutul cărții a IV-a, „prerogativele, drepturile, demnitățile și privilegiile” regilor – nici, se pare, în a sa *Histoire générale des rois de France*, fol., 1576, nu menționează atingerea. E adevărat că monarhia pentru care își manifestă preferințele este o monarhie cumpănită și rezonabilă, a cărei teorii o face fără vreo umbră de misticism.

Scepticism? Desigur, nu. Nu trebuie să vedem în această tăcere decît o manifestare, printre multe altele, a aversiunii pe care acești gînditori o simțeau pentru tot ce nu era construcție strict rațională. Dar ea constituia și un simptom destul de amenințător pentru viitorul atingerii. Fără îndoială, în mai toate mediile, se credea încă în acest miracol – Bossuet îl menționa ca pe ceva foarte evident, într-o scrisoare de familie¹ – dar oamenilor parcă le era rușine să vorbească despre el, ca despre o credință cam prea populară; mai tîrziu, le va fi rușine să creadă în el.

Am văzut mai sus că Paul III, conform unei vechi tradiții, considera oncțiunea ca izvor al darului de vindecare, în special uleiul miraculos din *Sainte Ampoule*. Astfel, acea putere, oarecum suspectă în principiul ei, se lega de un rit perfect creștin. Ideea găsea adversari doar printre cei mai înverșunați adversari ai sfîntului Marcoul; totuși, aceștia – se știe – au cedat repede. Printre regaliștii cei mai fervenți, nimeni nu se mai gîndea să conteste, în această chestiune, rolul atribuit oncțiunii. Neîndoielnic, rămînea un lucru bine înțeles, pentru toți teoreticienii aflați de această parte, că miruirea nu era, cum zicea du Haillan, decît o „ceremonie plină de reverență”, „care nu privea” cîtuși de puțin „esența suveranității” și în lipsa căreia regele nu înceta „să fie rege”; evenimentele care au marcat începuturile domniei lui Henric al IV-lea au oferit scriitorilor politici ocazia să proclame, o dată mai mult, această doctrină, ajunsă în situația de dogmă oficială². Nu se putea admite că demnitatea regală ar fi depins de o solemnitate ecleziastică. În ceea ce privește puterea taumaturgică însă, se pare că oamenii se dovedeau mai puțin susceptibili: Henric al IV-lea a fost rege cu mult înainte de a fi miruit; dar el n-a atins înainte de miruire. Nu s-a dus niciodată la Corbeny, accesul fiindu-i, în momentul încoronării, interzis; el, cel puțin, așteptase consacrarea prin uleiul sfînt și nu prin mijlocirea sfîntului Marcoul, ca să vindece³. În privința originii miracolului regal ca și în privința altor numeroase puncte, s-a produs în secolul al XVII-lea un fel de reconciliere între apărătorii drepturilor Bisericii și adepții cei mai înflăcărați ai regalității.

În Franța, vechile legende despre *Sainte Ampoule*, florile de crin sau flămura continuau să circule. Spre sfîrșitul secolului al XVI-lea, o nouă povestire

1. Mai sus, p. 211, n. 2.

2. B. de Girard du Haillan, *De l'estat et succez des affaires de France*, 1611 (prima ediție e din 1570), p. 624: „le Roy ne laisse pas d'estre Roy, sans le couronnement et Sacre, qui sont ceremonies pleines de reverence, concernans seulement l'approbation publique, non l'essence de la souveraineté”. Aceeași teorie la Belleforest și de Belloy: G. Weill, *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion*, 1892 (teză la Litere, Paris), pp. 186 și 212. Pentru modul de punere a problemei la începutul domniei lui Henric al IV-lea, a se vedea în special hotărîrile Adunării Clerului din Chartres, din 1591, în Pierre Pithou, *Traitez des droitz et libertez de l'église gallicane*, p. 224, și curiosul opuscul scris în ianuarie 1593 de Claude Fauchet, *Pour le Couronnement du roy Henri III roy de France et de Navarre. Et que pour n'estre sacré, il ne laisse d'estre Roy et légitime Seigneur* (în ediția de *Oeuvres*, in-4°, 1610). Pentru Anglia, cf. Figgis, *Divine right*, p. 10, n. 1. Asupra importanței atribuite de papalitate miruirii în secolul al XVIII-lea, a se vedea un fapt curios relativ la Habsburgi, Battifol, *Leçons sur la messe*, in-12, 1920, p. 243.

3. Dom Oudard Bourgeois afirmă că Henric al IV-lea își făcuse cele nouă zile de rugăciuni la Sf. Marcoul, în castelul de la St-Cloud; dar mărturia lui este suspectă: mai jos, pp. 339-340. Părerea generală și aproape oficială în legătură cu originea puterii vindecătoare este clar exprimată de un ceremonial din secolul al XVII-lea, ed. Franklin, *La vie privée, Les médecins*, p. 303 (cf. mai jos, p. 251, n. 1). „Milostenia Regilor noștri este mare în această ceremonie, la care Cerul i-a constrîns, dîndu-le acele privilegii mai presus de ceilalți Regi, în ziua miruirii lor” (Sublinierea mea).

s-a adăugat la ciclul tradițional; este legenda, care ne interesează aci într-un mod cu totul special, a primei vindecări a scrofulelor realizată de Clovis.

Conform opiniei celei mai răspândite, miruirea conferea regilor dreptul de a vindeca; or, se spune, Clovis fusese primul principe francez care primise onțiunea, și anume chiar direct din cer; era foarte firesc să se imagineze că acest monarh favorizat de Sus fusese și cel dintâi care a știut să-i aline pe scrofuloși. La drept vorbind, doar un lucru ne miră: faptul că acest mit a apărut atât de târziu¹. Pentru a fi dat la lumină, a fost nevoie de elocvența unui publicist meridional. Etienne Forcatel din Béziers a dobândit în istoria științei juridice o celebritate destul de îndoielnică, pentru că a fost preferat de profesorii din Toulouse marelui Cujas, atunci când acesta din urmă, ale cărui metode noi înspăimîntau tradiționalismul corpului universitar, a candidat la o catedră de la Facultatea de Drept din oraș. „Un prost incapabil să predea”, *homine insulso et ad docendum minus idoneo*, a spus despre el biograful lui Cujas, Papire Masson². În tot cazul, era un gânditor fără originalitate și un scriitor căruia îi lipseau în cel mai înalt grad ordinea și claritatea, după cum dovedește al său *Tratat despre imperiul și filosofia francezilor*, apărut prima dată în 1579. Cartea aceasta atât de mediocră a avut totuși mai multe ediții³. Mai mult: se pare că lui îi aparține cinstea de a fi lansat în lume acea anecdotă despre Clovis taumaturg, care avea să ajungă apoi la celebritate. Nici eu, și nici scriitorii din secolul al XVII-lea care o citează, n-am putut s-o găsim într-un text anterior; trebuie într-adevăr să admitem că ea a ieșit gata înarmată din mintea inventivă a lui Forcatel. Iat-o, rezumată pe scurt⁴. Clovis avea un scutier la care ținea mult; bărbatul acesta, pe numele lui Lanicet – se vede că autorul nostru era destul de prost familiarizat cu onomastica merovingiană – a fost atins de scrofule; în zadar a încercat diferite leacuri, în special (în două rînduri) cel prescris de Celse – și anume să mănînce un șarpe. Atunci Clovis a avut un vis: s-a văzut vindecîndu-l pe Lanicet prin simplă atingere; totodată, camera părea că i se umple de o lumină strălucitoare. De cum s-a trezit, după ce a adus mulțumiri lui Dumnezeu, l-a atins într-adevăr pe scutier, a cărui boală, bineînțeles, a dispărut⁵. Așa s-a născut miraculosul dar care a trecut de la Clovis la toți fiii și urmașii săi. Ceea ce dovedește că această fabulă mediocră

1. Ambasadorii lui Carol al VII-lea pe lângă Pius II se exprimă, în discursul citat mai sus, p. 100 și n. 3, ca și când ar crede că Clovis vindecase deja scrofulele; se pare însă că ei au fost pur și simplu antrenați de un act de elocvență, mai degrabă decît că fac aluzie la o trăsătură legendară precisă.
2. A se vedea Berriat de Saint-Prix, *Vie de Cujas*, ca appendice la a sa *Histoire du droit romain*, Paris 1821, pp. 482 și urm., unde sînt citate cuvintele lui Papire Masson, amintite deja – în legătură cu legenda vindecării scrofulelor de către Clovis – de du Peyrat, *Histoire ecclesiastique de la Cour*, p. 802. Cîteva cuvinte despre autor în G. Weill, *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion*, p. 194. Kurt Glaser, *Beiträge zur Geschichte der politischen Literatur Frankreichs in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*; *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, XLV (1919), p. 31 nu-i acordă decît o mențiune disprețuitoare.
3. Două reeditări aparțin în 1580 și 1595, fără să mai socotim retipărirea din operele complete: v. catalogul Bibl. Nat.
4. *De Gallorum imperio*, p. 128.
5. După Mézeray, *Histoire de France depuis Faramond jusqu'au règne de Louis le Juste*, folio, 1685, l. VI, p. 9, casa de Montmorency ar fi emis pretenția că-și are obîrșia din Lanicet. André Duchesne, în a sa *Histoire généalogique de la maison de Montmorency*, folio, 1624 și Desormeaux, *Histoire de la maison de Montmorency*, ed. a 2-a, 5 vol., 1768, au ignorat sau au disprețuit această tradiție, reproducă încă de Menin, *Traité historique et chronologique du sacre*, 1724, p. 325.

răspundea unui fel de nevoie logică a imaginațiilor este uluitoarea ei reușită. Încă din 1597, canonicul Meurier o reproduce¹. Ea devine foarte repede un loc comun pentru apologetii regalității sau, și mai bine, un articol de credință²; fără îndoială, istoricii buni, un Du Peyrat ori un Scipion Dupleix o resping³; dar cine-i ascultă? Cu toate muștrările lui Du Peyrat, medicul Du Laurens îi face loc în celebrul său tratat despre vindecarea scrofulelor, care devine în curînd autoritate⁴. Ea trece granița; o regăsim încă din 1628 la un istoric spaniol⁵. Se încorporează pe deplin în patrimoniul legendar și sentimental al Franței. Autorul micii lucrări intitulate *Codicile lui Ludovic al XIII-lea, rege al Franței și al Navarrei, către prea iubitul său fiu mai vîrstnic...* apărută în timpul minoratului lui Ludovic al XIV-lea, dezvoltînd un curios program de sărbătoriri patriotice, propune să se plaseze una „în a doua Duminică după Paști”, spre „a-i mulțumi în această zi lui Dumnezeu pentru darul ce l-a făcut zisului Sf. Clovis (*sic*) și tuturor Regilor Franței prin *Sainte Ampoule* și vindecarea scrofulelor”⁶. Ceva mai tîrziu, Desmarets de Saint-Sorlin, compunîndu-și marea epopee națională și religioasă *Clovis sau Franța creștină*, se ferește să uite un episod atît de frumos; și dacă îl înfrumusețează pentru a da consistență dramatismului povestirii, în fond, rămîne în continuare aceeași istorioară elaborată pentru întîia oară de Etienne Forcatel⁷. Juristul din Toulouse pe care, după toate aparențele, nu-l reține nici un scrupul de erudiție sau de simplă onestitate, a avut îndrăzneala să furnizeze publicului legenda necesară pentru a completa ciclul regalității miraculoase. Am fi uluiți de succesul acestui gen de înșelătorie, dacă același ciclu n-ar oferi deja atîtea exemple despre ușurința cu care s-a răspîndit o invenție individuală atunci cînd aceasta este purtată de un curent colectiv⁸.

1. *De sacris unctionibus*, p. 260.
2. De exemplu: [Daniel de Priezac], *Vindiciae gallicae adversus Alexandrum Patricium Armacanum, theologum*, 1638, p. 61; Balthasar de Riez, *L'incomparable piété*, I, pp. 32-33 și II, p. 151; Oudart Bourgeois, *Apologie*, p. 9. Cf. de asemenea de l'Ancre, *L'incrédulité et mescreance du sortilege*, 1622, p. 159. Printre istorici, P. Mathieu, *Histoire de Louys XI*, 1610, p. 472 și – cu unele ezitări – Charron, *Histoire universelle*, fol., Paris, 1621, cap. XCV, pp. 678-679; Charron scrie în legătură cu povestea lui Lanicet: „unul dintre prietenii mei m-a asigurat și el că a citit-o la Rheims, într-un foarte vechi Manuscris”. Dom Marlot, *Le théâtre d'honneur*, p. 715, face de asemenea aluzie la acest manuscris, a cărui existență mi se pare totuși mai mult decît problematică.
3. Du Peyrat, *Histoire ecclésiastique de la Cour*, pp. 802 și urm.; despre încercările sale de a-l convinge pe Du Laurens de falsitatea legendei, p. 805; cf. mai sus, p. 24; S. Dupleix, *Histoire générale de France*, II, pp. 321-322. Atitudinea lui Mézeray (pasaj citat la p. 249, n. 5) este aceea a unei îndoieli politicoase.
4. *De mirabili*, pp. 10 și urm. Cf. de asemenea Mauclerc, *De monarchia divina*, 1622, col. 1566.
5. Batista y Roca, *Touching for the King's Evil* o semnalează la Esteban Garibay, *Compendio historial de las Chronicas y universal historia de todos los Reynos de España*, III, Barcelona 1628, l. XXV, c. XIX, p. 202.
6. P. 46, 4. Asupra lucrării care poartă data cu siguranță fictivă de 1643, a se vedea Lacour-Gayet, *Education politique*, pp. 88 și urm. Cu privire la titlul de sfînt atribuit lui Clovis, cf. Jean Savaron, *De la sainteté du roy Louys dit Clovis avec les preuves et auctoritez, et un abrégé de sa vie remplie de miracles*. Ed. 3-a, in-4°, Lyon 1622 – în care, de altfel, nu este menționată atingerea.
7. În cartea XXV; copilul vindecat de Clovis nu mai este Lanicet, ci fiul burgundului Genobalde. În ediția din 1673, unde ordinea cărților este schimbată, episodul face parte din cartea XIX.
8. De altminteri, și alți principii, în afară de Clovis, au văzut atribuindu-li-se din întîmplare cîntea de a fi fost cei dintîi vindecători ai scrofulor; Charron, *Histoire universelle*, folio, 1621, p. 679, aduce mărturie despre o tradiție care îi acordă acest

Dar ceea ce dovedește puterea regalității miraculoase mai bine decât toate vorbele publiciștilor și chiar decât toate legende este, în Franța secolului al XVII-lea, popularitatea miracolului regal, iar în Anglia, în aceeași epocă, rolul său în luptele civile.

4. Atingerea scrofulor în timpul absolutismului francez și al primelor lupte civile engleze

În monarhia franceză a secolului al XVII-lea, atingerea scrofulor a căpătat definitiv un loc în fastul solemn cu care se înconjura splendoarea suveranului¹. Ludovic al XIII-lea și Ludovic al XIV-lea o săvârșesc în mod regulat la marile sărbători, de Paști, la Rusalii, la Crăciun sau de Anul nou, câteodată la Intrarea în Biserică, Sfinta Treime, Adormirea Maicii Domnului, la Sărbătoarea tuturor sfinților². Când ceremonia are loc la Paris, Marele Magistrat al Curții pune să fie anunțată cu câteva zile înainte prin sunet de goarnă și afișe; ni s-au păstrat câteva dintre aceste afișe din vremea lui Ludovic al XIV-lea³; mai jos, se va găsi unul, așa cum le-au citit adeseori

rol lui Carol Martel; istoricul spaniol Anton Beuter, *Segunda Parte de la Coronica generale de Espana...* in-4°, Valencia 1551, cap. I, fol. CXLIII, consideră că privilegiul vindecării i-a fost conferit Sfântului Ludovic, prizonier în timpul cruciadei din Egipt, de către același înger care, potrivit unei legende mult mai vechi, l-a ajutat să-și regăsească breviarul. Aceasta s-ar părea că este și teoria lui Luis de Grenada, în pasajul citat mai sus, p. 247, n. 2.

1. Descriere foarte precisă a atingerii în du Peyrat, *Histoire ecclesiastique de la Cour*, p. 819, în deplin acord cu aceea dată la sfârșitul domniei lui Henric al IV-lea de du Laurens, *De mirabili*, p. 6. Bibl. Nat. posedă – sub cota ms. franc. 4321 – un *Recueil general des ceremonies qui ont esté observées en France et comme elles se doivent observer*, care datează din secolul al XVII-lea (fără îndoială, domnia lui Ludovic al XIII-lea); se află aci – pp. 1 și 2 – „Ceremonia de atingere a bolnavilor de scrofulă”. Același text a fost publicat după ms. 2734 de la Bibl. Mazarine de Franklin, *La vie privée, Les médecins*, pp. 303 și urm. Johann Christian Lünig dă o descriere a atingerii franceze, în *Theatrum ceremoniale historicopoliticum*, I; p. 101, care nu aduce nimic nou. Pentru Ludovic al XIII-lea, numeroase informații și date în jurnalul medicului său Héroard: *Journal de Jean Héroard sur l'enfance et la jeunesse de Louis XIII*, ed. Soulié și Barthélemy, II, 1868; din păcate, publicarea e fragmentară; am completat-o, asupra unor puncte diverse, cu ms. păstrat la Bibl. Nat. (v. notele următoare). Pentru Ludovic al XIV-lea, informații utile, dar adeseori neprecise numeric, în diverse Memorii, ca de exemplu acel *Journal* al lui Dangeau și, mai cu seamă, *Memoires de marquis de Sourches*, magistrat al Palatului Regelui și mare magistrat al Franței (1681-1712), pe care funcțiile sale îl determinau să acorde o atenție particulară atingerii: ed. Cosnac și Bertrand, 13 vol., 1882 și urm. Ziarele vremii conțin de asemenea indicații interesante: știm, de exemplu, prin gazetarul Robinet, că în Sîmbăta Mare 1666, Ludovic al XIV-lea a atins 800 bolnavi: *Les continuuateurs de Loret*, ed. J. de Rothschild, 1881, I, p. 838. Pentru informațiile iconografice, v. mai jos, *Apendice II*.
2. Saint-Simon, *Memoires*, ed. Boislisle, XXVIII, pp. 368-369: Ludovic al XIV-lea „se împărtășea totdeauna, purtînd colanul Ordinului, guler răsfrînt și mantie, de cinci ori pe an, în sîmbăta mare la Parohie, în celelalte zile la capelă, zile care erau ajunul Rusaliilor, ziua Adormirii Maicii Domnului și marea mesă de după ea, ajunul Sărbătorii tuturor sfinților și ajunul Crăciunului. ...și de fiecare dată atingea bolnavii”. În fapt, regularitatea nu pare să fi fost chiar atât de absolută.
3. Se găsesc la Biblioteca Națională, în seria de *Registres d'affiches et publications des jurés crieurs de la Ville de Paris*. Deși această serie – F 48 pînă la 61 – cuprinde 14 vol. in-folio, mergînd de la 1651 pînă la 1745, doar primele două volume conțin afișe privitoare la atingere: în F. 48, fol. 419, cel care anunță ceremonia de Paști 1655; în F. 49, fol. 15, 35, 68, 101, 123, 147, 192, cele ce anunță ceremoniile de la Sărbătoarea tuturor sfinților 1655, de 1 ianuarie, de Paști și Sărbătoarea tuturor

diverșii gură-cască din acel timp, lipit, sub cerul liber, pe zidurile orașului. Scena se desfășoară în locuri diferite, după nevoile momentului, de obicei la Paris, în marea galerie de la Louvre sau, mai rar, într-o sală joasă a aceluiași palat, în alte locuri, în săli sau curți de castele, în parcuri, mănăstiri sau biserici. Fiindcă vine lume multă, ceremonia este obositoare, mai ales pe căldură și pentru un rege-copil, cum era Ludovic al XIII-lea la începutul domniei sale¹; dar suveranul n-ar putea să se sustragă de la această obligație a misiunii sale, în afară de cazul că este serios suferind: el se sacrifică pentru sănătatea supușilor săi. Doar în timp de epidemie bolnavii nu sînt admiși, de teamă să nu se răspîndească molima, care l-ar putea ajunge și pe rege².



DE PAR LE ROY,
ET MONSIEVR LE MARQUIS DE SOUCHES,
Præst de l'Hôtel de sa Maieſté, & Grande Præst de France.

ON fait à sçavoir à tous qu'il appartiendra, que Dimanche prochain iour de Paques, Sa Maieſté touchera les Malades des Escrouelles, dans les Galleries du Louvre, à dix heures du matin, à ce que nul n'en pre-tende cause d'ignorance, & que ceux qui sont attaquez dudit mal ayent à s'y trouver, si bon leur semble. Fait à Paris, le Roy y estant, le vingt-fixiesme Mars mil six cens cinquante-sept. Signé, DE SOUCHES.

Les & public à son de Trompe & y public par tous les Carrefours de cette Ville & Faux-bourgs de Paris, par moy Charles Canto Crieur Juré de sa Maieſté, accompagné de Jean du Bos, Jacques le Frain, & Estienne Chappé Jurez Trompettes dudit Seigneur, & offiçé, le vingt-fixiesme Mars, mil six cens cinquante-sept. Signé, CANTO.

„În numele Regelui și al Domnului Marchiz de Souches, Magistrat al Palatului Majestății Sale și al Marii Magistraturi a Franței, se aduce la cunoștință tuturor celor în cauză că Duminica următoare, zi de Paști, Majestatea Sa va atinge Bolnavii de Scrofule în Galeriele de la Louvre, la zece ore dimineața, pentru ca nimeni să nu invoce cauza că n-a știut și pentru ca toți cei ce sînt atacați de numita boală să se afle acolo, dacă vor. Făcut la Paris, Regele găsindu-se aci, la 26 martie 1657. Semnat, de Souches./ Citit și publicat cu sunet de goarnă și strigare publică la toate răspîntiile acestui Oraș și ale cartierelor mărginașe de către mine, Charles Canto, crainic jurat al Majestății Sale, însoțit de Jean du Bos, Jacques le Frain și Estienne Chappé gornști jurați ai numitului Senior și afișat la 26 martie 1657. Semnat, Canto.]

sfinților 1656; 1 ianuarie și Paști 1657; 1 ianuarie 1658. Toate sînt redactate după același tipic Cf. Lecoq, *Empiriques, somnambules et rebouteurs*, p. 15. Obiceiul de a pune să se publice dinainte, prin grija Marelui Magistrat, anunțul ceremoniei „în orașul Paris sau într-alt loc unde se găsește Majestatea Sa” este semnalat de du Peyrat, p. 819.

1. Héroard, *Journal*, II, p. 32: „Era puțin palid din cauza muncii, dar n-a vrut niciodată să lase să se vadă”; p. 76: „Are o slăbiciune”.
2. O ordonanță a lui Henric al IV-lea, din 20 octombrie 1603, avertizînd că din cauza „bolii molipsitoare” ce se întinde în anumite orașe și provincii, nu se va face atingere de Zita tuturor sfinților ce va urma, a fost publicată de J.J. Champollion-Figeac, *Le palais de Fontainebleau*, folio 1866, p. 299.

Bolnavii veneau: „mă persecută așa de tare. Ei spun că regii nu mor de ciumă..., își închipuie că sînt un Rege de cărți de joc”, zicea micul Ludovic al XIII-lea, pe care această „persecuție” îl înfuria cumplit¹. Toate acestea pentru că darul taumaturgic n-a pierdut nimic din vechea sa popularitate; avem cîteva cifre pentru Ludovic al XIII-lea și – de obicei, cu mai puțină precizie – pentru Ludovic al XIV-lea; ele sînt asemănătoare cu cifrele vechi: mai multe sute, uneori mai mult de o mie pe ședință, în 1611, pentru tot anul, cel puțin 2210, în 1620, 3125, în ziua de Paști 1613, dintr-o singură dată 1070²; la 22 mai 1701, în ziua Sfintei Treimi, 2400³. Cînd, pentru un motiv sau altul, periodicitatea regulată era întreruptă, la reluarea ei, afluența avea ceva înspăimîntător: de Paști 1698, Ludovic al XIV-lea, prins de un acces de gută, nu putuse să atingă; la Rusaliile care au urmat, a văzut înfățișîndu-i-se aproape trei mii de scrofuloși⁴. În 1715, sîmbătă 8 iunie, în ajunul Rusaliilor, „pe niște călduri foarte mari”, Regele, aflat foarte aproape de moarte, a făcut pentru ultima oară act de vindecător; a atins cam 1700 persoane⁵.

La fel ca în trecut, valurile dese ale unei mulțimi cosmopolite erau cele ce veneau, în zilele prescrise, să umple împrejurimile palatelor regale; întocmai ca odinioară, reputația miracolului francez nu se oprea la frontierele regatului. Într-adevăr, ca să vorbim la fel cu Părintele Maimbourg, „imperiu” acestui rege miraculos nu era mărginit de nici o graniță naturală, „nici de lanțurile Pirineilor ori ale Alpilor, nici de Rin, nici de Ocean”; fiindcă „natura însăși îi era supusă”⁶. Un martor ocular, Josué Barbier, aflat în iunie 1618 la Saint-Germain-en-Laye, în preajma curții, ne-a lăsat un tablou pitoresc al acestei mulțimi pestrițe, „spanioli, portughezi, italieni, germani, elvețieni, flamanzi cît și francezi”, pe care a văzut-o în ziua de Rusalii, înșirată „de-a lungul drumului mare și sub umbrarele din parc”, așteptîndu-l pe regalul adolescent⁷. Oamenii Bisericii dădeau fuga ca și ceilalți; cunoaștem cel puțin trei iezuïți portughezi, care au făcut în acel timp călătoria în Franța ca să fie atinși⁸. Artele se puneau uneori în serviciul acestei faime universale. Cînd burghezii din Bologna își vizitau Palatul municipal, ei n-aveau decît să-și ridice ochii pentru ca de îndată să le fie amintită uimitoarea putere pe care regele Franței o avea „asupra naturii”. Între 1658 și 1662, cardinalul Girolamo Farnese, care guverna orașul în calitate de legat, pusese să se împodobească o galerie din vechiul *Palazzo* cu fresce executate în gustul pompos și teatral al Școlii din Bologna: opt mari compoziții, fiecare retrasînd un episod din istoria legendară sau reală

1. Héroard, II, p. 237.

2. Héroard, *Journal* II, pp. 59, 64, 76 (și Bibl. Nat. ms. franc, 4024); Héroard, ms. fr., 4026 fol. 294, 314 v°, 341 v°, 371 v°; Héroard, *Journal* II, p. 120.

3. *Gazette de France*, 1701, p. 251.

4. Dangeau, *Journal*, ed. Soulié, V, p. 348.

5. *Ibid.*, XV, p. 432.

6. *De Galliae regum excellentia*, 1641, p. 27: „Imperium non Pyrenaeorum jugis aut Alpium, non Rheni metis et Oceani circumscriptum, sed ultra naturae fines ac terminos, in aegritudinem ipsam et morbos, a quibus nulla Reges possunt imperia vindicare, propagatum acceperunt... Ita Galliae Regum arbitrio subiectam esse naturam”.

7. *Des miraculeux effects*, p. 25.

8. Héroard, ms. franc. 4026, fol. 341 v° (15 august 1620): „atins doi iezuïți portughezi bolnavi”; A. Franco, *Synopsis annalium Societatis Jesu*, text citat mai jos, p. 297, n. 2 (datele fac puțin verosimil ca iezuïtul menționat de Franco, mort în 1657, probabil la pușini ani după ce a fost atins, să fie unul dintre cele două personaje semnalate în 1620 de Héroard).

a vechiului oraș. Membru al unei case princiare, pe care legături destul de strânse o țineau atunci aproape de Franța, cardinalul Farnese și-a adus aminte la timp că Francisc I, în 1515, li se arătase celor din Bologna în rolul de taumaturg; pe peretele din dreapta, regele mai poate fi văzut și astăzi, așa cum l-au pictat Carlo Cignani și Emilio Taruffi, atingând cu mâna gîtul unei femei înghenunchiate, în timp ce în jurul său paji, militari, bolnavi stînd în picioare sau ghemuiți, alcătuiesc grupuri abil echilibrate după legile artei clasice¹.

Printre străinii ce veneau astfel să-i solicite regelui Franței vindecarea, cei mai numeroși erau întotdeauna spaniolii. Pentru a le răsplăti zelul, cînd bolnavii erau așezați în ordine, înainte de ceremonie², li se dădea primul rînd. Dealtminteri, întrucît în general erau priviți, ca națiune, cu puțină bunăvoință de opinia franceză, lumea își bătea joc cu plăcere de zelul lor deosebit. Se știe bine motivul – ziceau sub Ludovic al XIII-lea politicienii și protestanții – pentru care, în vremea Ligii, Bellarmine, Commolet și alte minți luminate din Compania lui Isus țineau atît de mult să ofere regatul Franței casei de Spania: o făceau din spirit de caritate, ca să fie mai ușor accesul acestui popor scrofulos la medicul său recunoscut³. Sau era povestită o istorioară hazlie cu care, într-o zi de împărțire a premiilor, Părintele Maimbourg i-a desfătat pe elevii colegiului din Rouen: un mare senior din Spania avea scrofulă; el știa că numai contactul cu regele Franței i-ar fi redat sănătatea; din orgoliu însă, nu voia să-și mărturisească nici boala, nici, mai ales, credința în virtuțile unui principe inamic. Ca atare, s-a dus la Fontainebleau în vizită, unde își avea pe atunci reședința Henric al IV-lea, ascunzîndu-și sub platoșă și în pliurile marelui său guler scrobit, după moda țării sale, gîtul complet vătămat de boală; regele l-a îmbrățișat ca să-i ureze

1. Mai jos, *Apendice II*, nr. 11. Asupra rolului celor din familia Farnese și a sprijinului dat, începînd din 1658, de Franța împotriva papalității, v. Ch. Gérin, *Louis XIV et le Saint Siècle*, 2 vol. 1894; în 1667, cardinalul Farnese a fost înscris pe lista candidaților la tiara papală agreeți de regele Franței (*ibid.*, II, p. 185).
2. Numeroase mărturii, de exemplu: Héroard, II, pp. 215, 233; Du Laurens, p. 8; de l'Ancre, p. 166; du Peyrat, p. 819; René Moreau, *De manu regia*, 1623, p. 19; ceremonial publicat de Franklin, p. 305. Sub Ludovic al XIII-lea, străinii primeau o milostenie mai însemnată decît francezii: un sfert de „*ecu*” în loc de doi soli: du Peyrat, p. 819; cf. Héroard, II, p. 33. Sub Ludovic al XIV-lea, conform lui Oroux, *Histoire ecclésiastique de la Cour*, I, p. 184, n.q., valoarea milosteniilor în general crescuse, cel puțin în monedă de cont, dar continua să existe o diferență între străini și „cei născuți francezi”; 30 de soli pentru cei dintîi, 15 pentru ceilalți. După Bonaventure de Sorria, *Abrégé de la vie de tres auguste et tres vertueuse princesse Marie-Thérèse d'Autriche reine de France et de Navarre*, in-12, 1683, p. 88, această regină ar fi pus să se întemeieze la Poissy un azil; „pentru a-i găzdui aci pe bolnavii care veneau din țările îndepărtate” spre a fi atinși. Dar din unele documente citate de Octave Noël, *Histoire de la ville de Poissy*, Paris 1869, p. 254 și pp. 306 și urm., pare să rezulte că azilul de la Poissy a fost întemeiat pentru soldații din tabăra de la Achères și pentru „alți soldați în trecere”. Ca și în trecut, bolnavii sosiți în afara zilelor de atingere erau lăsați să aștepte – cel puțin sub Ludovic al XIII-lea –, înmînîndu-li-se o milostenie: du Peyrat, p. 819. Spanioli atinși de Ludovic al XIV-lea, pe care starea sănătății îi împiedica să atingă alți bolnavi: Sourches, *Mémoires*, IX, p. 259; XI, p. 153; spanioli și italieni atinși în aceleași condițiuni: *Ibid.*, VII, p. 175.
3. Gluma se găsește într-un pamflet de André Rivet: *Andreae Riveti Pictavi... Jesuita Vapulans, sive Castigatio Notarum Sylvestri Petrasanctae Romani, Loyolae Sectarii, in epistolam Petri Molinaei ad Balzacum...*, Leyda 1635, c. XIX, p. 388. Asupra polemicii căreia îi datorează apariția această cărțuie cf. C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, articolul *Pietra-Santa*, VI, col. 740, nr. 14. Partea nostimă e că Morhof, *Princeps medicus (Diss. academicae)*, p. 157, pare să fi luat în serios această glumă.

bun venit; el s-a vindecat¹. Politicienii chibzuiți nu luau însă totul în deridere: ei se slujeau de sentimentele bine cunoscute ale bolnavilor spanioli ca de un mijloc de propagandă. În vremea lui Richelieu, un publicist al partidului francez din Catalonia invoca argumentul miracolului pentru a încerca să-și convertească compatrioții la cauza Bourbonilor².

Această răspîndire europeană provoacă îngrijorări dinastiilor rivale. Ce omagiu mai frumos se poate închipui decît neliniștile lor, dovedite de aprigile atacuri ale scriitorilor aflați în solda casei de Austria? Toți acești pamfletari, numeroși mai ales în prima jumătate a secolului, se arată extrem de preocupați de miraculosul privilegiu al regilor Franței. Adeseori ei revendică pentru stăpînii lor – Habsburgi de la Viena ori Madrid – un privilegiu similar, fără alt teamei, cum s-a văzut, decît amintirea unor vechi încercări, căzute de multă vreme în desuetudine, sau chiar, mai simplu, inspirațiile proprii lor imaginații; în toate felurile, ei se străduiesc să micșoreze valoarea unui dar atît de popular. Iată un exemplu destul de curios al acestei stări de spirit. În 1635 a apărut, sub titlul *Mars Gallicus*, un opuscul hispanic, care s-a bucurat de o oarecare celebritate; autorul său semna *Alexander Patricius Armacanus*; el nu nega miracolul francez: să negi un miracol! Ar fi fost o mare îndrăzneală. Dar era preocupat să dovedească faptul că darul miraculos este primit de la Dumnezeu într-un mod cu totul gratuit și nu probează nicidecum nici sfințenia, nici vreo superioritate oarecare a celui căruia voința divină i l-a acordat. Măgărița lui Balaam a profetizat: vom putea spune că ea trebuia să posede din acest motiv prerogativele puterii supreme asupra neamului măgarilor?³ Teorie riguroasă ortodoxă în fondul ei, dar pe care rareori o vedem dezvoltată cu atîta înverșunare; motivul e că sub pseudonimul *Armacanus* se ascundea un teolog grav, episcopul de Ypres, Jansenius; pasiunea politică își afla în acest caz sprijin în anumite teorii despre grație și arbitriul divin, care aveau să facă oarecare vîlvă în lume. Dar degeaba vorbeau alcătuitoarii de cărți: spaniolii nu conteneau să dea fuga la regele Franței.

Cît despre vizitatorii de marcă, chiar luterani, care făceau turul Parisului, organizatorii nu uitau să-i ducă la atingere: era una dintre curiozitățile capitalei, un spectacol ce trebuia văzut, între o masă cu muzică și o ședință solemnă a Academiei de Inscricții⁴.

1. *De excellentia*, pp. 31 și urm.
2. Francisco Marti y Viladamor, *Cataluna en Francia*, 1641 (cf. mai sus, p. 5). În fruntea cărții, două dedicații: lui Ludovic al XIII-lea și lui Richelieu; capitolul despre scrofule este urmat de un altul despre legende florilor de crin și ale flamurii.
3. *Mars Gallicus*, ed. din 1636, pp. 65 și urm. Să vezi în miracolul scrofulelor dovada că regii Franței posedă o putere mai „sublimă” decît cea a altor regi ar însemna „fidei Christianae fides... evellere”, să fii mai nebul decât hushiți, pentru care legitimitatea autorității depindea de virtutea depozitarilor ei, deși, cel puțin ei nu mergeau pînă într-acolo încît să le pretindă acestora niște daruri extraordinare. Dumnezeu a făcut niște măgari să vorbească: „An forte et asinis inter asinos tribues praerogativas alicujus potestatis?”. *Mars Gallicus*, despre care poate fi consultat G. Hubault, *De politicis in Richelium lingua latina libellis* (teză la Litere, Paris), St-Cloud [1856], pp. 72 și urm., era un răspuns la cartea lui Arroy, citată mai sus, p. 3. Ea a fost citată cu elogi și punctul de vedere hispanic a fost adoptat de ilustrul medic Van Helmont din Bruxelles: *De virtute magna verborum ac rerum; Opera omnia*, in-4°, Frankfurt 1707, p. 762, col. 2.
4. A se vedea mica lucrare curioasă a lui Joachim Christoph Nemeiz, *Séjour de Paris* (numai titlul este în franțuzește, textul e în germană), Frankfurt, 1717, p. 191; Nemeiz venise la Paris în 1714 cu cei doi fii ai generalului suedez, contele Stenbock, care erau elevii săi.

Astfel, istoria miracolului regal în Franța secolului al XVII-lea este una foarte pașnică. Desigur, existau și increduli. Se pare într-adevăr că majoritatea protestanților făceau în mod hotărât parte dintre aceștia. Un scriitor ieșit din rîndurile lor, fostul pastor Josué Barbier, convertit la catolicism către începutul domniei lui Ludovic al XIII-lea, și foarte dornic, după toate aparențele, să folosească cît mai bine această schimbare de religie în interesele sale, n-a socotit că poate face mai bine curte noii sale credințe decît consacrînd miracolului regal o operă cu un ton ditirambic: *Efectele miraculoase ale sacrei mîini a Regilor Franței prea creștini: pentru vindecarea Bolnavilor și convertirea Ereticilor*. În ea, îi acuză în mod deschis pe foștii săi coreligionari că nu cred în „miraculoasele efecte”, fie că atribuie preținsele vindecări unor „iluzii diavolești”, fie că le neagă pur și simplu realitatea¹. Bineînțeles, aceasta nu pentru că, înaintea Revocării sau chiar și după aceea, opinia reformată, în ansamblul ei, ar fi fost ostilă monarhiei. Există o literatură absolutistă de origine protestantă. *Discursul despre Suveranitatea Regilor*, publicat în 1650 de pastorul Moyse Amyraut și îndreptat împotriva revoluționarilor englezi, *Tratatul despre puterea absolută a Suveranilor*, publicat în 1685 de pastorul Elie Merlat, sînt, după toate aparențele, opera sinceră a unor supuși, în sensul cel mai profund al cuvîntului. Însă monarhia a cărei imagine o oferă cititorilor acești fideli slujitori ai regelui este o monarhie fără legende și fără miracole, neavînd alt sprijin sentimental decît respectul Bibliei, interpretată într-un sens favorabil dreptului divin al principilor. Ne este permis să ne întrebăm dacă loialismul maselor se putea susține vreme îndelungată, în toată feroarea lui oarbă, fără acest fundament miraculos și mistic pe care calvinismul i-l răpea. Moyse Amyraut își luase ca temă a *Discursului* său textul biblic: „Nu vă atingeți de unșii mei”; dar această vorbă atît de bogată în înțeles pentru poporul credincios care, în ziua încoronării și miruirii, îl vedea uns pe stăpînul său cu balsamul ceresc adus odinioară de porumbel, nu suna oare găunoasă atunci cînd se adresa unor oameni care, departe de a recunoaște ceva cît de cît supranatural uleiului de la Reims, erau obligați de credința lor să refuze orice eficacitate proprie ritului oncțiunii, neatribuindu-i, după cum îi învăța Amyraut personal, decît o valoare în chip pur și aridă din punct de vedere simbolic?² În acest sens, poate că Josué Barbier nu greșea cu totul stabilind un fel de nepotrivire între religia reformată și sentimentul monarhic, cel puțin așa cum îl înțelegeau de obicei, în Franța secolului al XVII-lea, regaliștii exaltați.

Chiar și la curte, nu toată lumea lua miracolul foarte în serios. Însăși cumnata lui Ludovic al XIV-lea, ducesa de Orléans, educată de altfel în protestantism, îndrăznea să-și exprime părerea intimă într-o scrisoare redactată, trebuie s-o spunem, după moartea Marelui Rege: „De asemenea se crede aici că cel de al șaptelea fiu poate vindeca scrofulele prin atingere. În ce mă privește, cred că atingerea sa are tot atîta putere cît și aceea a regelui Franței” – ceea ce evident trebuie înțeles ca: la fel de puțină putere³. Vom vedea mai tîrziu și părerea lui Saint-Simon, exprimată, e drept, și aceasta, în

1. Pp. 69-73 (lucrarea a apărut în 1618). Despre autor, cf. *France protestante*, ed. a 2-a, I, col. 797 și Jacques Pannier, *L'Eglise réformée de Paris sous Louis XIII* (teză teolog. prot. Strasbourg), 1922, p. 501.

2. Cf. Amyraut, pp. 77-78.

3. *Briefe der Prinzessin Elisabeth Charlotte von Orléans an die Raugräfin Louise*, ed. W. Menzel (*Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart*, VI), 1843, p. 407; 25 iunie 1719: „Man meint hier auch dass der 7 bente sohn die Ecruellen durch anrühren Könté. Ich glaube aber dan Es Eben so viel Krafft hatt als der König in frankreich ahrnühren”.

cursul unei alte domnii și poate sub influența unei noi mișcări de idei¹. Pe cât se pare existau, în anturajul regal, mai cu seamă printre libertini, și alte persoane puțin credincioase, care păstrau tăcerea. Nu încapă însă nici o îndoială că masa era pe deplin credincioasă. Zelul bolnavilor le dovedește îndeajuns fervoarea. Istoria miracolului englez, în aceeași vreme, a fost mai agitată.

La prima vedere, se pare că sub Carol I nu s-a petrecut nimic sub acest raport, care să nu ne amintească aproape punct cu punct ceea ce se petrecea în Franța. Atingerea are loc la date în general mai apropiate decât la curtea Bourbonilor. Ea se întrerupe în timpul unei epidemii sau pe căldurile prea mari. Zilele sînt indicate dinainte prin *proclamations* regale în întreaga țară². Solemnitatea se desfășoară potrivit formelor liturgice adaptate de Elisabeta și de Iacob I obiceiurilor Bisericii Angliei. Zelul este mare; nu avem pentru această domnie cifre precise; dar totul corespunde, arătîndu-ne că rîvna și credința nu slăbiseră deloc. A trebuit chiar să se ia măsuri de apărare împotriva unui exces de afluență ce risca să-i impună regelui oboseli prea dure și, de asemenea, fără îndoială, trezoreriei sale o sarcină grea, în mod inutil. Anumite persoane, după ce fuseseră atinse o primă dată, căutau să recidiveze; fie că, insuficient alinate de cea dintîi încercare, nutreau speranța să obțină un rezultat mai bun printr-un nou contact, fie că, pur și simplu, erau tentate de milostenia foarte însemnată și, de altfel, ușor de negociat ca talisman, pe care o reprezenta *angel*-ul tradițional; ca să se împiedice acest abuz, s-a interzis bolnavilor să se prezinte mai mult decât o dată. Ca să se asigure executarea acestei prescripții, orice scrofulos dornic să participe la ceremonie trebuia să fie întărit dinainte cu un certificat eliberat de pastor și de diferitele autorități ale parohiei sale, prin care să se stabilească faptul că n-a mai fost atins³. Sub această domnie, ritul miraculos s-a încorporat pe deplin în viața religioasă regulată a țării; începînd din 1633, printr-o semnificativă inovație, slujba pentru „vindecare” a figurat în cartea de rugăciuni – *The book of Common prayer* – pe care

1. Mai jos, p. 277.

2. Un anumit număr de proclamații din timpul domniei lui Carol I (și una din timpul lui Carol al II-lea), fixînd datele atingerii, interziceau accesul la curte al bolnavilor în timp de epidemie sau, în orice caz, reglau condițiile ceremoniei. Ele au fost publicate de Crawford, *King's Evil*, pp. 163 și urm. Cf. *Calendar of State Papers, Domestic, Charles I*, la datele: 13 mai, 18 iunie 1625; 17 iunie 1628; 6 aprilie, 12 august 1630 (aceasta din urmă p. 554 a volumului este despre anii 1629-1631); 25 martie, 13 octombrie, 8 noiembrie 1631; 20 iunie 1632; 11 aprilie 1633; 20 aprilie, 23 septembrie, 14 decembrie 1634; 28 iulie 1635; 3 septembrie 1637.

3. Cerute pentru prima oară, se pare, printr-o proclamație din 13 mai 1625, citată mai sus, p. 224, n. 6 (prescripție reînnoită la 18 iunie 1626: Crawford, *King's Evil*, p. 164), certificatele vor rămîne în vigoare sub domniile următoare. Sub Carol al II-lea, s-a prescris ca să se țină un registru cu aceste date în fiecare parohie: *Notes and Queries*, seria 3-a, I (1862), p. 497. În consecință, începînd din acea perioadă, ele ni s-au păstrat foarte bine. Multe dintre ele, mai ales pentru domnia lui Carol al II-lea, au fost semnalate ori publicate; a se vedea, de exemplu, J. Charles Cox, *The parish registers of England (The Antiquary's Books)*, Londra [1910], p. 180; Pettigrew, *On superstitions connected with the history... of medicine*, p. 138; Thiselton-Dyer, *Social Life as told by Parish Registers*, 1898, p. 79; Barnes în *Transactions of the Cumberland... Antiquarian Society*, XIII, p. 352; Andrews, *The Doctor*, p. 15; *Notes and Queries*, seria a 8-a, VIII (1895), p. 174; seria a 10-a, VI (1906), p. 345; Farquhar, III, pp. 97 și urm. Abundența lor este încă o dovadă a popularității atingerii. Bineînțeles, în Anglia ca și în Franța, bolnavii erau supuși unui examen medical prealabil; sub Carol I, medicul de serviciu împărțea celor pe care-i admitea niște jetoane metalice slujind de tichete de intrare: Farquhar, I, pp. 123 și urm.; la fel, neîndoielnic, și sub Carol al II-lea, Farquhar, II, pp. 124 și urm.

Biserica Națională o pune în mâinile tuturor¹. Într-un cuvânt, întreg tabloul unui miracol cu mulți clienți, devenit una dintre instituțiile unui stat monarhic bine ordonat².

Ale unui stat net absolutist, de asemenea. În Franța, monarhia lui Ludovic al XIII-lea și Ludovic al XIV-lea se arată tolerantă față de „cei de ai șaptelea băieți”, care făceau totuși o concurență destul de dură regelui-medic. E drept că, sub Ludovic al XIII-lea, arhiepiscopul de Bordeaux, Henri de Sourdis interzisese anumitor persoane – probabil niște „septenari” – care pretindeau că vindecă scrofulele – să mai continue să-și practice arta în orașul său arhiepiscopal. El își întemeia interdicția pe principiul că „privilegiul de a atinge asemenea bolnavi este rezervat persoanei sacre a regelui nostru prea creștin”³. O asemenea manifestare apare ca absolut izolată. În Anglia, din contra, Carol I sau miniștrii săi au declarat un război înverșunat concurenților prerogativei regale; atingerea scrofuloșilor, atunci când nu erai rege, însemna o crimă de lezmajestate, intrând la nevoie sub jurisdicția celebrei Camere Înstelate⁴; susceptibilitate foarte iritată, care este poate indiciul unei puteri absolute mai puțin ferm instalate decât aceea a Bourbonilor.

Înțelegem de altfel, fără greutate, faptul că Stuartii preferau să-și rezerve monopolul miracolului. Bolnavii vindecați și care credeau că și-au căpătat vindecarea din mîna regală erau pentru monarhie niște fideli asigurați. O întâmplare – prea rară – a făcut să ni se păstreze un document în care ne este viu zugrăvită starea sufletească pe care o atingere fericită era în stare

1. *The booke of common prayer*, 1633, British Museum, 3406, fol. 5. Slujba a reapărut în *Booke of Common Prayer*, începînd de la Restaurație: ed. din 1662 (Brit. Mus. C 83, e, 13); cf. deja [Simpson], *A collection of articles... of the Church of England*, Londra, 1661, p. 223; ea s-a menținut ulterior în edițiile succesive ale cărții, chiar și după ce regii Angliei au încetat să mai practice miracolul: mai jos, p. 272, n. 5. Descriere a ritului englez fără mare interes: J.C. Lünig, *Theatrum ceremoniale historico-politicum*, II, pp. 1043-1047.
2. Ca și în Franța, pe lângă marile ceremonii, mai existau pentru persoanele pe care rangul le împiedica să se amestece cu mulțimea, atingeri în particular; în acest fel, se pare, a fost vindecată fiica Lordului Poulett, despre care va fi vorba mai jos.
3. Ordonanță citată de G. Brunet, *Notice sur les sculptures des monuments religieux du département de la Gironde*; *Rev. archéolog.*, seria I, XII, 1 (1855), p. 170: „în 1679 mai erau încă atinși [în capela Sf. Ludovic, în biserica Sf. Mihail din Bordeaux] bolnavii de scrofule; o ordonanță a arhiepiscopului Henri de Sourdis, din 23 august al acestui an, a interzis această practică fiindcă „privilegiul atingerii unor astfel de bolnavi este rezervat persoanei sacre a regelui nostru prea creștin și chiar clacă s-ar găsi vreo persoană care să aibă acest dar, ea n-ar putea s-o facă fără îngăduința noastră exprimată în scris”. Se vede din ultima frază că interdicția nu era, probabil, absolută. Cît despre anul 1679, este cu siguranță rezultatul unui *lapsus*, Henri de Sourdis fiind arhiepiscop la Bordeaux între 1629 și 18 iunie 1645, data morții sale. Domnul Brutails, arhivar al departamentului Gironde, a binevoit să-mi aducă la cunoștință că nu pare să existe vreo urmă a acestui text la arhivele din departamentul său. Nu este cazul să ne mirăm văzîndu-i pe atingătorii de scrofule din Bordeaux exercitîndu-și arta într-o capelă; vom vedea mai apoi, în aceeași epocă, un șarlatan de aceeași speță, pe cavalerul de Saint-Hubert, obținînd de la autoritatea diocezană permisiunea de a atinge împotriva turbării, într-o capelă din Paris.
4. În 1632, afacerea Jacques Philipp Gaudre sau Boisgaudre: *Calendar of State Papers, Domestic, Charles I*, 13 ian. și 7 iunie 1632. În 1637, procesul lui Richard Leverett (în fața Camerei Înstelate): Charles Goodall, *The royal College of Physicians of London*, in-4°, Londra 1684, pp. 447 și urm.: *Calendar of State Papers, Domestic, Charles I*, 19 sept. 1637; cf. Crawford, *King's Evil*, p. 95. Tot în 1637, afacerea Gilbert, din Prestleigh în Somerset: mai sus, pp. 206-207.

s-o creeze. Un senior, lordul Poulett, avea o fiică, o copilă nenorocită, plină de scrofule; el a trimis-o la curte; a fost atinsă în 1631 și de îndată s-a simțit mai bine. Un secretar de stat, lordul Dorchester se însărcinase binevoitor s-o înfățișeze regelui; după eveniment, tatăl i-a scris ca să-i mulțumească. Avem încă această scrisoare cu un accent într-adevăr emoționant: „întoarcerea unei copile bolnave, alinată în asemenea măsură, îl face să trăiască din nou pe un tată bolnav... A fost o mare bucurie pentru mine că Majestatea Sa a binevoit să-mi atingă biata copilă cu mâinile sale binecuvîntate; în felul acesta, și cu ajutorul binecuvîntării lui Dumnezeu, el mi-a redat o copilă pe care aveam atît de puțină speranță s-o pot păstra, încît dădusem instrucțiuni să mi se aducă înapoi cadavrul ei...; a revenit sănătoasă; sănătatea ei se îmbunătățește din zi în zi; vederea ei îmi dă de fiecare dată prilejul să-mi amintesc de bunătatea plină de bunăvoință a Majestății Sale față de ea și față de mine și să-i aduc mulțumiri cu toată umilința și cu toată recunoștința”¹. Sentimentele pe care le exprima în acea zi nobilul lord, al căror glas n-a ajuns pînă la noi, le-au împărtășit fără îndoială numeroși părinți mai umili. Ce ne privește astăzi că asemenea bucurii s-au născut neîndoielnic dintr-o iluzie? N-am putea să apreciem în mod judicios forța loialismului monarhic, dacă printr-o părere preconcepută am respinge în afara istoriei manifestările sentimentale ale acestor inimi recunoscătoare. Lordul Poulett, deși cu ascendență puritană, a luat mai tîrziu poziție împotriva Parlamentului și în favoarea regelui; probabil că amintirea vechiului miracol n-a fost unicul motiv ce i-a determinat atitudinea și nici măcar cel principal; dar cum să credem că în ziua în care a luat hotărîrea nu și-a îndreptat un gînd spre micuța bolnavă, vindecată odinioară, împotriva oricărei speranțe?

A urmat într-adevăr războiul civil. Credința în darul taumaturgic este în acel moment una dintre dogmele acelei credințe regaliste respinse de partizanii Parlamentului, dar care continuă să trăiască în suflul multîmilor. În 1642, Carol I părăsise Londra, unde burghezia și meseriașii făceau cauză comună cu parlamentarii; curînd el și-a stabilit cartierul general la Oxford. Anul următor s-a tipărit și s-a pus în circulație la Londra o „umilă petiție către excelenta Majestate a Regelui, prezentată de mai multe sute dintre bieții săi supuși loviți de această infirmitate dureroasă care se cheamă boala regală”. Sîntem, spun în esență scrofuloșii, atinși de o boală „supranaturală” ce nu poate fi vindecată decît prin acele „mijloace de vindecare supranaturale inerente mîinii Majestății voastre sacre”. Nu ne putem apropia de Majestatea voastră la Oxford, unde ea este „înconjurată de atîtea legiuni de soldați”; o implorăm pe Majestatea voastră să se întoarcă la Whitehall. Pretinșii petiționari afirmă că nu vor să se amestece în politică, „avînd destul de lucru ca să ne cercetăm propriile nenorociri”. N-am putea lua aceste asigurări în serios. Scrierea nu este, evident, decît un pamflet regalist. Autorii lor își dădeau jos masca atunci cînd, încheind, declarau că așteaptă

1. Scrisoare (din 30 aprilie 1631), publicată de Green, *On the Cure by Touch*, p. 80. Cf. *Calendar of State Papers, Domestic, Charles I*, la acea dată. „Ye returne of my sicke childe with so much amendment hath much revived a sick Father... I am much joyed that his Majesty was pleased to touch my poor child with his blessed hands, whereby, God's blessing accompanying that means, he hath given me a child which I had so little hope to keep, that I gave direction for her bones, doubting she would never be able to return, but she is come safely home and mends every day in her health; and ye sight of her gives me as often occasion to remember his Majestees gracious goodness towards her and me, and in all humilitey and thankfulness to aknowledge it”. Despre John Poulett, prim baron Poulett (1586-1649) v. *Dict. of National Biography*.

de la întoarcerea regelui nu doar vindecarea bolnavilor, ci și aceea „a statului, care a lîncezit după ce Înălțimea Voastră și-a părăsit palatul de la Whitehall și nu poate fi tămăduit de bolile sale, întocmai ca și noi, atîta vreme cît grațioasa voastră persoană nu se va fi întors”¹. De altfel, nu Carol I era cel care refuza să revină la Londra; londonezii refuzau să-l primească, cel puțin ca suveran absolut; tocmai asupra lor trebuia acționat. Un publicist ingenios a avut ideea să miște opinia publică a marelui oraș punîndu-i să vorbească pe sărmanii scrofuloși. Neîndoielnic, avea motivele lui să aleagă înstrunarea acestei corzi. Spectacolele la care lumea avea să asiste în timpul captivității regelui ne permit să presupunem că, într-adevăr, persoanele atinse de scrofula regretau plecarea medicului lor obișnuit. În februarie 1647, Carol, pe care scoțienii tocmai îl predaseră, era dus spre sud de comisarii Parlamentului; în timpul întregii călătorii, bolnavii au alergat la el, aducînd cu dînșii moneda – de aur, dacă se putea, sau, în lipsa acesteia, de argint – pe care principele nu mai era destul de avut ca s-o dea din propria-i pungă și pe care, dacă oamenii vroiau ca ritual să fie într-adevăr eficace, trebuia, credeau ei, ca el s-o atîrne la gîtul pacienților. Comisarii se străduiau să-i îndepărteze, sub pretextul destul de ipocrit al unei molipsiri posibile, „mulți dintre acești oameni fiind în realitate atinși [nu de scrofula, ci] de alte boli periculoase și fiind prin aceasta cu totul nedemni de a fi admiși în prezența Majestății Sale”². Cînd regele, în continuare prizonier, s-a stabilit la Holmby, scenele s-au repetat aidoma. S-a hotărît atunci să se pună capăt situației; a fost desemnat un comitet care să redacteze „o Declarație destinată a fi răspîndită în popor în legătură cu Superstiția Atingerii”³. Textul acestei

1. Pentru titlu, v. mai sus, la *Bibliografie*, p. 4. Despre maladia tratată, p. 4, despre „that miraculous and supernatural evil”, se spune la p. 6: „all maladies may have a remedy by physick but ours, which proceeding from unknowne mysterious causes claime onely that supernaturall means of cure which is inherent in your sacred Majesty”. La aceeași pagină, petiționarii declară că nu vor să se amestece în nenorocirile și nedreptățile timpului, „having enough to reflect and consider our owne miseries”. La pagina 8, ei se plîng că nu pot să se apropie de rege „so long as your Majestie resides at Oxford, invironed with so many legions of souldiers, who will be apt to hinder our accesse to your Court and Princely Person, which others that have formerly laboured with our Malady have so freely enjoyed at London”. La aceeași pagină: „your palace at Whitehall, where we all wish your Majestie, as well as for the cure of our infirmities, as for the recovery of the State, which hath languished of a tedious sickness since your Highnesse departure from thence, and can no more be cured of its infirmities then wee, till your gracious returne thither”.
2. *Journal of the House of Lords*, IX, p. 6: Scrisoarea comisarilor însărcinați să-l păzească pe rege, cu data de 9 februarie 1647, stil nou. Ei semnalează că în timpul călătoriei regelui, afit la Ripon, cît și la Leeds, „many diseased Persons came, bringing with them Ribbons and Gold, and were only touched, without any other Ceremony”. Ei trimit o copie a declarației publicate la Leeds, la 9 februarie: „Whereas divers People do daily resort unto the Court, under Pretence of having the Evil; and whereas many of them are in Truth infected with other dangerous Diseases, and are therefore altogether unfit to come into the Presence of His Majesty”. Asupra zelului bolnavilor de a-l afla pe rege, în timpul acestei călătorii, a se vedea și mărturia citată de Farquhar, I, p. 119. Încă înainte de a fi făcut prizonier, în timpul războiului civil, Carol, fiind lipsit de aur pentru milosteniile atingerii, trebuise să-l înlocuiască cu argint: Χειρέεσσι, p. 8; Wiseman, *A treatise of the King's Evil*, p. 247. Din pasajele din Browne citate în nota următoare, reiese că persoanele care mergeau la Carol, în timpul captivității sale, ca să se lase atinse, aduceau cînd o monedă de aur, cînd una de argint; dacă regele oferea moneda, ea era de argint.
3. *Journal of the House of Commons*, V, 22 aprilie 1647. Camera a primit „a letter from the Commissionners from Holdenby of 20th Aprilis 1647, concerning the Resort of

proclamații se pare că s-a pierdut; e mare păcat; ne-ar fi plăcut să cunoaștem expunerea de motive ce ar fi aruncat neîndoielnic o lumină curioasă asupra sentimentelor unui anumit partid cu privire la regalitatea sacră. Avem de altminteri motive să ne îndoim că ea ar fi exercitat o acțiune puternică asupra masei. Pretinșii petiționari din 1643 afirmă, nu fără dreptate, că atingerea era singura prerogativă de care persoana regală n-ar fi putut fi niciodată lipsită¹. După ce Carol a fost executat, a fost atribuită puterea de vindecare pe care o posedase, pe când era viu, mâinii lui sacre, în special batistelor înmuiate în sângele său². Un rege martir, chiar într-o țară protestantă, avea totdeauna tendința să se transforme într-un fel de sfânt.

Regaliștii au pretins mai târziu că viitorul Lord-Protector, Cromwell, a încercat să exercite darul miraculos, uzurpând astfel în folosul său pînă și privilegiile supranaturale ale regalității³; dar aceasta nu e, cu siguranță, decît o calomnie gratuită. Sub Republică și sub Protectorat, nimeni nu mai atingea în Marea-Britanie. Vechea credință nu murise totuși. Carol al II-lea, în exil, îndeplinea miracolul ereditar, împărțind bolnavilor – avînd în vedere lipsurile trezoreriei sale – piese de argint în loc de monede de aur. Lumea venea la el; un negustor ingenios se ocupa de organizarea călătoriilor pe mare ale scrofuloșilor englezi sau scoțieni spre orașele din Țările de Jos, unde principele își ținea biata lui curte⁴. Mai mult decît atît: se atribuie „relicvelor” – dacă pot îndrăzni să spun astfel – pretendentului viu, aceeași putere ca și celor ale celui mort; o batistă, în care îi cursese sînge din nas, în timpul fugii sale în Scoția, după Worcester, era socotită în stare să vindec scrofulule⁵. E bine să avem prezente în minte aceste fapte cînd e vorba să explicăm Restaurația din 1660; bineînțeles, nu vreau să spun că trebuie să ne închipuim că regele a fost rechemat anume ca să-i aline pe scrofuloși; dar stăruința credinței în darul taumaturgic este unul dintre simptomele stării sufletești pe care istoricul acestor evenimente n-ar putea s-o neglijeze.

Făuritorii Restaurației, vrînd să reînvie în inimi religia monarhică, n-au uitat cîtuși de puțin prestigiul miracolului. Încă de la 30 mai 1660, Carol

great Numbers of People thither, to be Touched for the Healing”. Este desemnat un comitet pentru a pregăti „a Declaration to be set forth to the People, concerning the Superstition of being Touched for the Healing of the King's Evil”. Comisarii vor trebui să „take care that the Resort of People thither, to be touched for the Evil, may be prevented” și vor pune să se publice Declarația în țară. Cf. B. Whitelock, *Memorials of the English affairs*, fol., Londra 1732, p. 244. N-am putut regăsi această Proclamație; ea nu figurează în bogata colecție a Lordului Crawford, inventariată de Robert Steele, *A bibliography of royal proclamations, 1485-1714*. (*Bibliotheca Lindesiana* V-VI). Cazul unui copil atins la Holmby: Browne, *Adenochoiradelogia*, p. 148; alte cazuri de persoane atinse de regele prizonier, mai târziu: *ibid*, pp. 141-146. Cf. de asemenea *ibid.*, pp. 163 și mai jos, p. 267.

1. Pagina 4.

2. Browne, *Adenochoiradelogia*, pp. 109 și 150 și urm.; dintr-o anecdotă relatată la p. 150, ar reieși că rămășițe de acest soi erau păstrate și considerate ca eficace chiar de către ofițerii armatei parlamentare – lucru care, la urma urmelor, nu e imposibil. Cf. pamfletele regaliste din 1649 și 1659 citate în *The Gentleman's Magazine*, 81 (1811), p. 125 (reprodus în *The Gentleman's Magazine Library*, ed. G.L. Gomme, III, 1884, p. 171); Wiseman, *Severall Chirurgical Treatises*, I, p. 195; Crawford, *King's Evil*, p. 101; Farquhar, *Royal Charities*, II, p. 107; W.S. Black, *Folk-Medicine*, p. 100.

3. Browne, p. 181.

4. Browne, *Adenochoiradelogia*, pp. 156 și urm.; *Relation en forme de journal du voyage et séjour que le sérénissime et tres puissant prince Charles II roy de la Grande-Bretagne a fait en Hollande*, in-4°, Haga, 1660, p. 77.

5. Farquhar, II, pp. 103-104, după mărturiile unor regaliști contemporani, Blount și Pepys; cf. Crawford, *King's Evil*, p. 102 (fără referințe).

al II-lea, pe care Parlamentul îl recunoscuse de curînd, dar care mai stătea încă pe pămînt străin, la Breda, a procedat la o ceremonie de vindecare deosebit de solemnă¹; de îndată ce a revenit în Anglia, a atins în mai multe rînduri în Sala Banchetelor din Palatul de la Whitehall, bolnavii veniți în masă². Cu vorba și cu pana, apărătorii regalității stimulau entuziasmul popular. Sancroft, predicînd la Westminster, la 2 decembrie 1660, îi îndemna pe credincioși să nădăjduiască alinarea rănilor poporului și ale Bisericii „de la aceste mîini sacre, cărora Dumnezeu le-a împărțășit un dar miraculos de vindecare”³; alegorie semnificativă, care formează și în 1661 fondul unui pamflet foarte guraliv și puținel dement, *Ostenta Carolina* de John Bird⁴. În 1665, a fost văzută apărînd o mică lucrare anonimă, consacrată, fără metafore, atingerii însăși: Χειρεξοχη sau *Despre excelența și eficacitatea Mîinii Regale*⁵. În fine, în 1684, a fost rîndul unuia dintre medicii regelui, John Browne, a cărui *Adenochoiradelogia*, la mai mult de șaptezeci de ani după tratatul lui Du Laurens, reprezintă perechea lui exactă în Anglia; e o lungă demonstrație, cu un mare număr de argumente și anecdote, în favoarea puterii vindecătoare a principelui⁶.

Nu este misiunea istoricului să sondeze secretul inimilor. Nu vom ști niciodată ce gîndea, în adîncul său, Carol al II-lea despre curiosul talent pe care i-l atribuiam cu atîta larghețe supușii săi. Să nu ne grăbim totuși să proclamăm scepticismul și perfidia; ar însemna să nu prețuim la adevărata sa valoare puterea orgoliului dinastic; în plus, o anumită ușurătate morală nu exclude credulitatea. În orice caz, indiferent care vor fi fost sentimentele intime ale regelui, îndeplinirea miracolului de vindecare este aceea dintre sarcinile regale pe care poate că a executat-o cu mai multă conștiinciozitate. O făcea cu mult mai des decît vecinul său din Franța, în principiu în fiecare vineri, în afară de perioadele foarte călduroase. Ceremonialul a rămas același ca și sub tatăl și bunicul său. Atît doar că, începînd din 1665, moneda înmînată bolnavilor a fost înlocuită cu o medalie bătută în mod special pentru această împrejurare și care nu mai avea curs ca numerar⁷. Chiar și în zilele noastre, în colecțiile numismatice engleze, se regăsesc destul de frecvent acele frumoase medalii de aur, care poartă ca și vechii „angél-i”, chipul Sfîntului Mihail ucigînd balaurul, cu legenda *Soli Der Glosia*,

1. *Relation* (citată mai sus, p. 261, n. 4), pp. 75 și 77.

2. Pepys, *Diary* și *Mercurius Politicus*, amîndouă la 23 iunie 1660, citate de Farquhar, *Royal Charities*, II, p. 109; *Diary and Correspondence of John Evelyn*, ed. W. Bray, in-8°, Londra 1859, I, p. 357 (6 iulie 1660). Ritualul lui Carol al II-lea este același ca al tatălui său. Îl găsim în *Books of Common Prayer*; cf. mai sus, p. 258, n. 1; reprodus de Crawford, p. 114. Descriere foarte amănunțită în Evelyn, *Diary*, loc. cit.

3. W.S. [ancroft], *A sermon preached in St. Peter's Westminster on the first Sunday in Advent...*, Londra 1660, p. 33: „therefore let us hope well of the *healing* of the *Wounds of the Daughter of our People*, since they are under the Cure of *those very Hands*, upon which God hath entailed a *Miraculous Gift of Healing*, as it were on purpose to raise up our Hopes in some Confidence, that we shall ow one day to those *sacred Hands*, next under God, the healing of the *Church's*, and the *People's Evils*, as well, as of the *King's*.”

4. Bird pare să considere că succesele lui Carol al II-lea vor fi atît de mari, încît el va face să dispară din regatul său, pentru totdeauna, scrofulele și rahitismul (*reckets*).

5. Dedicată ducelui de York (viitorul Iacob al II-lea). Χειρεξοχη trebuie tradus prin: *Excelența Mîinii*.

6. Ca și tratatul lui Du Laurens, *Adenochoiradelogia* cuprinde un studiu pur medical al scrofulelor. Doar partea a treia, intitulată *Charisma Basilikon*, privește exclusiv atingerea.

7. Farquhar, II, pp. 134 și urm.

iar pe revers o corabie cu trei catarge, ale cărei pînze se umflă în vînt. Cei supuși miracolului le păstrau cu mare grijă ca pe niște amulete; multe au ajuns pînă la noi, fiindcă un număr încă și mai mare au fost împărțite.

Putem măsura prin cifre popularitatea lui Carol al II-lea ca medic. Iată cîteva: din mai 1660 – începutul ritului – pînă în septembrie 1664, deci în ceva mai mult de patru ani, circa 23.000 de persoane atinse; din 7 aprilie 1669 pînă la 14 mai 1671 – abia ceva mai mult de doi ani – cel puțin 6666, poate mai multe; de la 12 februarie 1684 la 1 februarie 1685 – circa un an, pînă la sfîrșitul domniei (Carol al II-lea a murit la 6 februarie următor) – 6610. Desigur, Browne exagera cînd afirma, în 1684, că „aproape jumătate din națiune a fost atinsă și vindecată de Majestatea Sa Sacră, de la fericita sa Restaurație”¹. Dar fără teamă că greșim, putem evalua la vreo sută de mii numărul scrofuloșilor pe care Carol i-a văzut defilînd prin fața lui, în timpul celor cinsprezece ani ai guvernării sale²: o mulțime amestecată, din care nu lipseau străinii, dacă e să-l credem pe Browne: germani, olandezi, chiar și francezi – printre care au figurat, în orice caz (o știm prin documente sigure), cîțiva coloniști din America; din Virginia, din New Hampshire, de peste Ocean, oamenii veneau să caute vindecarea la Whitehall³. De altfel, nu încape nici o îndoială că englezii sau scoțienii au fost majoritari. Într-un cuvînt, niciodată vreun rege taumaturg n-a cunoscut un succes mai frumos. Îndelungata întrerupere a miracolului, în timpul Lungului Parlament și al lui Cromwell, nu a făcut decît să aște credința comună: lipsiți multă vreme de

1. P. 105: „I do believe near half the Nation hath been Tought and Healed by His Sacred Majesty since this Happy Restauration”.
2. Cifrele bolnavilor atinși de Carol al II-lea ne sînt furnizate de două surse: 1° de Browne care, într-un apendice la *Adenochoiradelogia* sa, pp. 197-199, dă: a) după un registru ținut de Thomas Haynes „sergeant” al capelei regale, cifrele lunare, din mai 1660 pînă în sept. 1664; b) după un registru ținut de Thomas Donkly, „keeper of his Majesties closet” (registru păstrat la capela regală), cifrele, tot lunare, din mai 1667 pînă în aprilie 1682; 2° de certificatele referitoare la medaliile livrate, despre care va fi vorba mai jos, în *Appendice I*, p. 307. Evident, această de a doua sursă este cea mai sigură; pentru un număr important de luni, cifrele prezentate se pot compara cu cele ale lui Browne; există unele divergențe, cînd într-un sens, cînd într-altul. Majoritatea trebuie explicate, după toate aparențele, fie prin niște greșeli de copiere făcute de Browne sau de informatorul lui, fie pur și simplu prin greșeli de tipar: dar nu există nimic în ele care să fie susceptibil să modifice sensibil totalurile sau să contrazică, în orice caz, ordinea de mărime a statisticilor. Indicațiile pe care eu le dau în text sînt împrumutate: 1° pentru perioada mai 1660 pînă în sept. 1664, din Browne (cifra exactă: 23.801); 2° pentru perioada 7 aprilie 1669 pînă în 14 mai 1671, din certificate, păstrate la Record Office; restricția *cel puțin* 6666, se impune fiindcă certificatele noastre prezintă cîteva lacune (din 15 iunie pînă în 4 iulie 1670; din 26 februarie 1671 pînă în 19 martie) despre care e cu neputință de știut dacă sînt rezultatul întîmplării sau corespund unor perioade în care atingerea n-a avut loc; 3° pentru perioada 12 februarie 1684 pînă la 1 februarie 1685, de asemeni după certificate (o singură lacună, de la 1 la 14 ianuarie 1684). Totalul cifrelor date de Browne pentru cele două perioade avute în vedere de el (adică pentru întreaga domnie, mai puțin două perioade de cîte doi ani și jumătate fiecare: 1 oct. 1664 pînă la 1 mai 1667 și 1 mai 1682 pînă la 6 februarie 1685) este de 90.761 (cf. Farquhar, II, p. 132): de unde și aproximația mea pentru toată domnia: circa 100.000. Se cuvine totuși să nu uităm că un element de apreciere ne scapă: după toate aparențele, în pofida ordinelor atît de des reînnoite, anumiți bolnavi se prezentau de mai multe ori la atingere; care era proporția acestor recidiviști? Iată ce nu vom ști niciodată. Despre zelul bolnavilor din zilele de atingere, cf. J. Evelyn, *Diary*, II, p. 205 (28 martie 1684), citat de Crawford, *King's Evil*, p. 107, n. 2.
3. Crawford, pp. 111-112.

leacul supranatural, bolnavii au năvălit spre augustul lor vindecător, îndată după întoarcerea lui, cu un fel de furie ; această afluență n-a fost însă un foc de paie, ea s-a menținut, cum s-a văzut, pe întreg parcursul domniei. Ideea regalității miraculoase, tratată atât de disprețuitor de Camera comunelor, în 1647, ca superstiție, era departe de a fi murit.

Ea avea totuși adversarii săi, care nu dezarmau. Polemica lui Browne din *Adenochairedologia* contra nonconformiștilor, chiar și istorioarele sale moralizatoare – în care se complace – despre nonconformiștii convertiți la respectul regalității, ca urmare a unor vindecări miraculoase, dovedesc în mod elocvent că nu toată lumea împărtășea credința populară. În 1684, un preot presbiterian a fost urmărit pentru că vorbise de rău despre atingere¹. Totuși, chiar și în acest partid, nu se credea că arma miraculosului poate fi neglijată. În 1680, Monmouth, fiul natural al lui Carol al II-lea, considerat de liberali drept moștenitorul desemnat în locul unchiului său, ducele de York, pe care credința lui catolică trebuia să-l îndepărteze de la tron, a făcut o călătorie triumfală prin comitatele din vest. Se pare că încă de atunci – cu toate că era, chiar și în ochii partizanilor săi, viitorul rege – a atins scrofululele, cel puțin o dată². Când, în 1685, tot în numele protestantismului, i-a contestat cu arma în mână coroana unchiului său, devenit Iacob al II-lea, el a îndeplinit toate actele regale : printre altele și ritul de vindecare. Acesta a fost unul din reproșurile reținute ulterior împotriva lui în actul de acuzare postumă întocmit de magistrații lui Iacob al II-lea³. Nu exista încă un adevărat rege fără să fi făcut un miracol.

Cu toate acestea, vechiul rit, care își trăia ultimele străluciri, în Anglia se află pe moarte, iar în Franța, aproape de decădere.

-
1. Cobbett's *Complete Collection of State Trials*, X, pp. 147 și urm. Acuzatul, numit Rosewell, condamnat de juriu pe baza unor mărturii nu prea sigure, a fost de altfel grațiat de rege. Guvernul lui Carol al II-lea era mult mai puțin grijuliu cu prerogativa miraculoasă a regelui decât cel al lui Carol I. Este demn de observat că Greatrakes (vezi mai jos, p. 266) n-a fost niciodată hărțuit. Cf. Crawford, *King's Evil*, p. 120.
 2. Green, *On the cure by Touch*, pp. 86 și urm., cf. *Gentleman's Magazine*, t. 81 (1811), p. 125 (reprodus de *The Gentleman's Magazine Library*, ed. G.I. Gomme, III, Londra 1884, p. 171).
 3. T.B. Howell *State Trials*, XI, col. 1059.

CAPITOLUL VI

Declinul și moartea atingerii

1. Cum s-a pierdut credința în miracolul regal

Dispariția definitivă a atingerii a avut drept cauză imediată, în Anglia mai întâi, apoi în Franța, revoluțiile politice; dar aceste contingente n-au acționat în mod eficace decât pentru că, aproape pe nesimțite, credința în caracterul supranatural al regalității fusese profund zguduită, cel puțin în sufletele unei părți din cele două popoare. N-am putea pretinde aci să descriem, într-adevăr, această obscură lucrare a spiritelor, ci doar să indicăm câteva dintre motivele ce au contribuit la ruina vechii credințe.

Vindecările operate de regi nu erau decât un caz, printre multe altele, de vindecări miraculoase care, multă vreme, n-au întâlnit deloc sceptici. Câteva fapte pun bine în lumină această mentalitate. În Franța, de la Henric al II-lea, cel puțin, pînă la Henric al IV-lea, este vorba de îndelungata reputație a familiei Bailleul, adevărată dinastie de tămăduitori, posedînd din tată în fiu acea „virtute secretă de a pune la loc oasele dizlocate de o cădere violentă sau rupte de vreo lovitură căpătată, de a îndrepta contuziunile nervilor și ale membrilor trupului, de a le repune la locul lor, dacă au ieșit de acolo, și de a le reda vigoarea de la început”. După ce și-au exercitat acest talent ereditar în provincia lor natală, în ținutul Caux, sub Henric al II-lea, membrii familiei Bailleul apar la curte; și aici, ocupă funcțiile cele mai mari: Jean, abate de Joyenval și preot al regelui, Nicolas (cel dintîi cu acest nume) profesor de echitație ordinar al Grajdului regal și gentilom al Camerei, poate că și Nicolas II, care avea să fie, sub Ludovic al XIII-lea, președinte cu tocă de magistrat și superintendent al finanțelor; ei continuă să vindece entorsele și fracturile. Fără îndoială, par să nu-și fi datorat succesele decât unei tehnici îndemînatice, transmisă din generație în generație și care n-avea absolut nimic supranatural; în mod vădit însă, cei din jurul lor nu judecau astfel. Nu fără dreptate, poetul Scévola de Sainte-Marthe, care le-a scris elogiul în latinește, socotindu-i printre acei „iluștri dintre Gali”, apropie „grațiile” acordate de Dumnezeu familiei lor de „favoarea extraordinară și cu totul cerească” ce permite regilor prea creștini, prin „doar atingerea mîinilor lor”, să „vindece boala dureroasă și incurabilă a scrofulelor”¹. Pentru cei mai mulți dintre contemporani, cele două puteri vindecătoare aveau aceeași

1. Scaevola Sammarthanus, *Gallorum doctrina illustrium qui nostra patrumque memoria floruerunt elogium*, ed. I, 1598. Am văzut ediția din 1633: *Scaevolae et Abellii Sammarthanorum... opera latina et gallica*, I, pp. 155 la 157 (notația a fost cu siguranță cel puțin remaniată după moartea lui Henric al IV-lea). Citez traducerea lui Colletet: Scévole de Sainte-Marthe, *Eloge des hommes illustres*, in-4°, Paris, 1644, pp. 555 și urm. Asupra lucrării a se vedea Aug. Hamon, *De Scaevolae Sammarthani vita et latine scriptis operibus* (teză la Litere, Paris), 1901. Genealogiile familiei Bailleul în François Blanchard, *Les présidents à mortier du Parlement de Paris*, fol., 1647, p. 399 și Părintele Anselme, *Histoire généalogique de la maison royale de France*, II, fol., 1712, p. 1534, care nu fac nici unul, nici celălalt, aluzie la darul miraculos – tot atît de puțin ca și Părintele Pierre Le Moine în a sa *Epistre*

origine supraomenească și credința acordată și uneia și celeilalte era manifestarea unei aceeași atitudini intelectuale.

Medici ereditari existau, de altfel, de toate felurile și pentru toate speciile de boli, Am întâlnit deja, în mai multe rînduri, „rudele” sfîntului Pavel în Italia, „rudele” sfîntei Caterina în Spania, pe cele ale sfîntului Roch, ale sfîntului Martin, ale sfîntului Hubert în Franța. Mai ales acestea din urmă au avut, în secolul al XVII-lea, un destin extrem de strălucit. Cunoaștem mai mulți dintre ei, gentilomi sau doar preînși gentilomi – descendența aceasta ilustră nu constituia ea singură un titlu de noblețe? – sau călugărițe ce reprezentau onoarea mănăstirii lor. Cel mai celebru a fost acel Georges Hubert, pe care niște scrisori – documente regale, date 31 decembrie 1649, l-au recunoscut în mod expres ca fiind „ieșit din spița și din generația gloriosului Sfînt Hubert din Ardenne”, capabil datorită acestei filiații „să vindece toate persoanele mușcate de lupi și de cîini turbați sau alte animale atinse de turbare, numai atingînd capul, fără aplicarea vreunui leac sau medicament”. „Cavalerul de Saint-Hubert” – așa cerea el să i se spună – și-a exercitat arta ani îndelungați cu multă strălucire și profit. De la el se citează încă un prospect tipărit din 1701 „în care își menționa adresa pentru cei ce-ar fi vrut să fie atinși”; a numărat printre clienții lui (cu atît mai numeroși cu cît atingerea sa era socotită de asemenea ca avînd un efect preventiv) doi regi ai Franței – Ludovic al XIII-lea și Ludovic al XIV-lea – Gaston d'Orléans, prințul de Conti, un prinț de Condé (care e, neîndoielnic, învingătorul de la Rocroy); pentru toți acești mari seniori, pasionați de vînătoare, mușcăturile de cîini nu erau un pericol imaginar. Printr-o permisiune specială a arhiepiscopului Jean François de Gondi, reînnoită sub urmașii acestui prelat, el atingea atunci cînd se găsea la Paris, într-o capelă din parohia Saint-Eustache. Mai mult de treizeci de episcopi sau arhiepiscopi i-au acordat autorizația să practice în diocesele lor. La 8 iulie 1665, Statele provinciei Bretania i-au votat o gratificație de 400 de livre. Și în aceste caz opinia comună n-a uitat să stabilească o apropiere între miraculosul talent al acestui taumaturg înăscut și virtuțile miraculoase atribuite în mod oficial regilor. Cînd unii sceptici odioși îndrăzneau să pună la îndoială tratamentele făcute de cavaler sau de confrății lui, credincioșii (după mărturia abatelui Le Brun, el însuși incredul) răspundeau invocînd exemplul Principelui; de vreme ce toată lumea admite eficacitatea atingerii regale, de ce să socotim atît de extraordinar, ziceau ei, „că niște persoane dintr-o anumită viță vindecă anumite boli?”¹.

În fapt, Bourbonii nu erau, nici chiar în regatul lor, absolut singurii vindecători de scrofula prin drept din naștere. Fără să intenționăm a mai vorbi aci despre cei de ai șaptelea băieți, despre care s-a vorbit destul mai sus, Franța din secolul al XVII-lea a cunoscut cel puțin o familie în care un

panegyrique à Mgr. le Président de Bailleul, în continuarea textului *Le Ministre sans reproche*, in-4°, 1645. Nu mi se pare imposibil ca Nicolas II – menționat în mod expres de Sainte-Marthe ca participant la darul părintesc – să fi încetat mai tîrziu să-l exercite.

1. Cu privire la rudele de sfinți în general, v. mai sus, p. 123, n. 1 și p. 209. În ce privește rudele lui Saint Hubert și, în special, persoana lui Georges Hubert, va fi suficient să trimitem la Henri Gaidoz, *La rage et St. Hubert*, pp. 112-119, unde se va găsi o bibliografie. Informațiile privind prospectul din 1701 și pasajul despre atingerea regală le-am luat din Le Brun, *Histoire critiques des pratiques superstitieuses*, II, pp. 105 și 112. Tiffaud, *L'exercice illégal de la médecine dans le Bas-Poitou*, 1899, p. 18, semnalează și el descendenții ai sfîntului Marcoul.

dar cu totul asemănător celui ce făcea mândria dinastiei era transmis prin sânge. Cei mai vîrstnici din casa d'Aumont – o casă nobilă din Burgundia, cu posesiuni și în Berry – treceau drept capabili să redea sănătatea scrofuloșilor, împărțindu-le anafură. Tradiție „scornită”, scria André Favyn în a sa *Histoire de Navarre*; ea provoca oroare apologetilor de rînd ai monarhiei: oare nu se cuvenea să fie păstrat cu grijă, doar pentru regi privilegiul de a alina „boala regală”? Prea mulți autori serioși menționează această tradiție, pentru ca ea să nu se fi bucurat de o oarecare popularitate, cel puțin regională¹.

În Anglia, sub Carol al II-lea, Valentin Greatrakes, un gentilom irlandez, și-a descoperit într-o bună zi prin revelație divină talentul de a vindeca scrofulele. A văzut îndreptîndu-se spre el bolnavi din toate straturile sociale. Municipality din Worcester – cam în vremea în care statele bretone îi votau o alocație cavalerului de Saint-Hubert – i-au oferit atîngătorului din Irlanda (*the Stroker*) un splendid banchet. Nimic n-a lipsit succesului lui Greatrakes, nici măcar întregul război al penelor de scris iscat în jurul lui: între partizanii și adversarii săi s-au schimbat pamflete docte. Fideii săi nu erau cu toții persoane fără importanță. Robert Boyle, membru al Societății Regale, unul dintre întemeietorii chimiei moderne, și-a proclamat încrederea în el – în același timp, de altfel, cu încrederea în miracolul regal².

De fapt, starea de spirit a celor ce credeau în atingere se reflectă clar în înseși lucrările ce tratează despre virtutea taumaturgică a regilor. Browne, de exemplu, care era totuși medic și contemporan al lui Newton, apare cu totul pătruns încă de noțiunile unei magii primitive. A se vedea la el povestea extraordinară a acelui hangiu din Winton care, atins de scrofule, cumpărase de la un farmacist un vas de lut ars plin cu o apă medicinală; la început, a folosit leacul fără succes; dar, după ce a primit de la distanță binecuvîntarea lui Carol I, de care soldații Parlamentului l-au împiedicat să se apropie, s-a întors la apa lui și s-a vindecat. Pe măsură ce plăgile i se cicatrizau, niște umflături misterioase apăreau pe părțile laterale ale vasului, făcînd să-i crape lacul; cineva a avut într-o zi nefericita idee să le zgîndăre și boala a revenit; s-a întrerupt zgîrietura pentru curățirea vasului și a urmat vindecarea definitivă. Cu alte cuvinte, deși Browne n-o spune în chip expres, scrofula trecuse de la om la vasul de lut...³. Într-adevăr, ideea miracolului regal era înrudită cu o întreagă concepție despre univers.

1. Du Laurens, *De mirabili*, p. 21; Favyn, p. 1058; du Peyrat, *Histoire ecclesiastique de la Cour*, p. 794; *Traité curieux de la guérison des écrouelles par l'attouchement des septennaires*, pp. 13 și 21; Thiers, *Traité des superstitions*, p. 443. Adeseori autorii aceștia se corectează unii pe alții (v. de ex. du Peyrat, loc. cit.): dovadă că nu s-au copiat pur și simplu între ei. Puterea miraculoasă a casei era pusă în legătură cu Relicvele Regilor Magi care, sub Frederic Barbarossa, au fost transportate de la Milano la Köln, fiind depuse un moment la Aumont; și mai era pusă de asemenea în legătură cu o fîntînă sacră, venerată în același loc; ne este permis să bănuim în toate acestea unele contaminări de credință analoge celei care a făcut din Sf. Marcoul patronul miracolului regal. K. Maurer, *Die bestimmten Familien zugeschriebene besondere Heilkraft; Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1896, p. 443, a studiat cîteva exemple de familii înzestrate ereditar cu o putere vindecătoare, dar împrumutîndu-le din Sicilia (cf. *Ibid.*, p. 337) și din legendele scandinave. Thiers, loc. cit., p. 449, semnalează „casa de Coutance din Vendômois” ai cărei membri erau socotiți ca vindecînd „copiii de boala numită „carreau” [=afecțiune tuberculoasă a mezentului] atingîndu-i”.
2. Se vor găsi indicațiile necesare și bibliografia în *Dictionary of National Biography*; vezi și Crawford, *King's Evil*, p. 143 și Farquhar, III, p. 102.
3. *Adenochoiradologia*, pp. 133 și urm. (cu o scrisoare atestînd veracitatea anecdotei, adresată lui Browne de *warden* [=director] de la Winchester-College).

Or, nu încapă îndoială că această concepție a pierdut treptat teren începînd din Renaștere și, mai ales, în secolul al XVIII-lea. Cum? Nu e locul să cercetăm aci. Ar fi destul să reamintim – lucru evident – că decăderea miracolului regal este strîns legată de acel efort al spiritelor (cel puțin în cadrul elitei) de a elimina din ordinea lumii supranaturalul și arbitrarul și, totodată, de a concepe instituțiile politice numai sub un aspect rațional.

Căci există și un al doilea aspect al aceleiași evoluții intelectuale, la fel de fatal ca și primul pentru vechea credință al cărei destin ne interesează aci. „Filosofii”, deprinzînd opinia publică să nu-i mai considere pe suverani decît ca pe niște reprezentanți ereditari ai statului, au dezobișnuit-o totodată să mai caute în ei și, în consecință, să mai găsească orice urmă de miraculos. Se cer bucurosi miracole unui șef de drept divin, a cărui putere însăși își are rădăcinile într-un fel de mister sublim; ele nu mai sînt cerute unui funcționar, oricît de înalt i-ar fi rangul și oricît de indispensabil i-ar putea părea rolul în treburile publice.

Cauze mai speciale au intrat în acțiune ca să grăbească ruina credinței pe care popoarele celor două regate o dedicaseră multă vreme virtuților atingerii regale. Ea a fost atinsă de consecința indirectă a luptelor civile și religioase. Cum s-a văzut, în Anglia, extremiștii protestanți i-au fost de timpuriu ostili, pentru rațiuni doctrinare și totodată din ură împotriva monarhiei absolute, care îi persecuta. Și într-o țară, și în cealaltă, îndeosebi pretențiile la miracol, ridicate concomitent de o dinastie catolică și de una protestantă, au produs în mod firesc tulburare printre credincioșii celor două confesiuni. Pînă la Reformă, supușii regelui Franței putuseră să accepte împăcați ambițiile regelui Angliei – și invers; după ce s-a consumat ruptura religioasă, această indiferență n-a mai fost posibilă. Pentru a spune adevărul, în general, scriitorii anglicani admit fără mari dificultăți tratamentele operate de monarhii francezi; ei se mulțumesc doar să revendice pentru țara lor – împotriva istoriei – privilegiul de a fi fost cea dintîi care a posedat regi medici¹. Catolicii s-au arătat de obicei mai intransigenți. Atîta timp cît principii englezi au păstrat semnul crucii, supușii lor „papistași” (încercînd un sentiment de oroare, orice ar fi fost, fie măcar și din mîndrie națională, atunci cînd contestă miraculoasa prerogativă în care crezuseră atîtea generații de englezi) au mai găsit, ca pe o ultimă soluție, să atribuie eficacitatea împlinirii prin propriile forțe a operei de vindecare, simbolului sacru, chiar și atunci cînd semnul crucii era tratat de mîini eretice². Iacob I le-a răpit această ultimă posibilitate de scăpare. În Franța, și într-un chip general pe continent, scriitorii catolici, nereținuți de nici un scrupul patriotic, au recurs mai toți la soluția extremă: ei au negat miracolul englez³. Aceasta este, încă din 1593, poziția iezuitului spaniol Delrio, ale cărui *Cercetări asupra lucrurilor magice*, editate de mai multe ori, au făcut autoritate (în materie) vreme îndelungată⁴; la fel, cîțiva ani mai tîrziu, cea a francezilor Du Laurens

1. Tooker, *Charisma*, p. 83; Browne, *Adenochoiradelogia*, p. 63; cf. mai sus, p. 31.

2. Aceasta este, în legătură cu tratamentele operate de Elisabeta, teoria lui Smitheus [Richard Smith], *Florum historiae ecclesiasticae gentis Anglorum libri septem*, 1654, folio, Paris, I. III, cap. 19, sectio IV, p. 230, care face să intre în joc și influența Sf. Eduard Confesorul; regina vindeca „non virtute propria... sed virtute signi Crucis et ad testandam pietatem S. Edwardi, cui succedebat in Throno Angliae”. Smith – care a fost vicar apostolic în Anglia între 1625 și 1629 – nu pare să admită vindecările îndeplinite de urmașii Elisabetei.

3. De L'Ancre, *L'incrédulité et mescreance du sortilege*, 1622, p. 165, face excepție; el admite vindecările operate de Iacob I, dar crede că regele – fără îndoială, pe ascuns – își potrivește „mîna în formă de cruce”.

4. *Disquisitionum*, ed. din 1606, pp. 60 și urm.

și Du Peyrat¹; pentru acești autori, atingerea regilor Angliei este lipsită de putere; pretinsul lor privilegiu nu-i decît impostură sau iluzie. Ceea ce însemna recunoașterea posibilității unei largi erori colective: îndrăzneală periculoasă; căci, la urma urmelor, realitatea darului miraculos atribuit Bourbonilor nu se întemeia pe dovezi diferite de cele invocate în favoarea Tudorilor și a Stuartilor de publiciștii de peste Canalul Mîneei; dacă englezii se înșelau asupra virtuții mîinii regale, oare nu se putea întîmpla la fel și cu francezii? În special Delrio a dat dovadă în această controversă de o vigoare critică foarte de temut; nefiind francez, el se simțea probabil mai liber; nu că ar fi contestat realitatea minunilor îndeplinite de dinastia catolică ce domnea în Franța; zelul pentru religie depășind la el orgoliul național, el le recunoștea în mod expres ca autentice; dar, fără îndoială, grija de a nu avansa nimic care ar fi putut risca să zguduie cît de cît prestigiul regilor noștri medici nu-l preocupa în aceeași măsură ca în cazul în care ar fi fost supusul lor. Încercînd să explice, fără să facă apel la miracol, renumele taumaturgic al Elisabetei, el ezită între trei soluții: folosirea unor plasturi secreți, altfel spus, un șiretlic grosolan – influența diabolică –, în sfîrșit, o simplă „ficțiune”, regina nevindecînd decît persoanele care nu sînt cu adevărat bolnave; căci, observă Delrio, e un lucru sigur că ea nu-i vindecă pe toți cei care îi sînt înfățișați². Ultima remarcă și, mai ales, ipoteza aflată la bază erau pline de amenințări. Putem oare crede că niciunul dintre numeroșii cititori ai *Cercetărilor asupra lucrurilor magice* n-a avut vreodată ideea să le aplice regilor Franței înșiși? În 1755, cavalerul de Jaucourt a publicat în *Enciclopedia* articolul *Scrofule*; cu siguranță, el nu credea, nici măcar pentru țara sa, în puterea taumaturgică a regilor; pe vremea lui, „filosofii” zguduiseră definitiv vechea credință; el n-a îndrăznit însă să atace frontal privilegiul revendicat de dinastia franceză. S-a mulțumit cu o scurtă mențiune în legătură cu aceasta, rezervîndu-și întreaga critică și ironie pentru pretențiile suveranilor englezi: simplu subterfugiu, evident, ca să scape dintr-o situație delicată, fără să aibă ceva de împărțit cu autoritatea; cititorul avea să înțeleagă că loviturile trebuiau să se îndrepte împotriva ambelor monarhii. Dar această șiretenie de enciclopedist reprezintă ceea ce probabil că a fost, în cazul multor spirite, un demers intelectual sincer: s-a început prin îndoiala față de miracolul străin, pe care ortodoxia religioasă îl interzicea să fie admis; apoi, îndoiala s-a extins treptat la miracolul național.

1. Du Laurens, *De mirabili*, p. 19; du Peyrat, *Histoire ecclesiastique de la Cour*, pp. 796-801.

2. Loc. cit. p. 64: „sed ea cogimur dicere, vel fictitia, si non vere aegri: vel fieri physica aliqua vi emplastrorum, aut aliorum adhibitorum: vel ex pacto tacito vel expresso cum daemone”. Pentru observația privind persoanele prezentate la atingere și nevindecate, v. p. 61; cf. mai jos, pp. 293-294. Anul în care a apărut prima ediție din *Disquisitionum* (1593) este chiar anul convertirii lui Henric al IV-lea; cu greu putea fi considerată Franța atunci ca fiind condusă de regi catolici; în dezvoltarea sa despre scrofule, făcea oare Delrio aluzie la această greutate? Nu știu, întrucît n-am putut vedea ediția anterioară celei din 1606, în care se găsește (p. 65) formula prudentă: „De Franciae regibus; quorum adhuc nullus apertè haeresim professus fuit”, reprodusă de edițiile următoare.

2. Sfârșitul ritului englez

Tocmai în Anglia evenimentele politice au pus capăt mai întâi vechiului obicei al atingerii.

Bineînțeles că Iacob al II-lea, nu era omul care să lase să cadă în desuetudine cea mai minunată dintre prerogativele monarhice. Mai degrabă ar fi adăugat ceva la patrimoniul transmis de predecesorii săi. Nu ne-am putea îndoi câtuși de puțin că în entourageul său anumite persoane nutreau proiectul de a reînvia vechiul rit al inelelor medicinale; de altminteri, simplă veleitate ce n-a fost urmată de vreun efect¹. În schimb, Iacob a atins de multe ori și, ca și fratele său, a văzut venind spre dînsul numeroși bolnavi: 4422 din martie 1685 – prima lună, se pare, cînd a început să practice – pînă în decembrie a aceluiași an²; în zilele de 28 și 30 august 1687, cu puțin mai mult de un an înainte de căderea sa, în strana catedralei din Chester, respectiv 350 și 450 persoane³. La începutul domniei, acceptase pentru această ceremonie asistența preoților anglicani; dar, începînd din 1686, a recurs cu tot mai puțină plăcere la ei și a preferat pe unii membri ai clerului catolic. În același timp, se pare, a înlocuit ritualul în vigoare începînd de la Iacob I prin vechea liturghie atribuită lui Henric al VII-lea; el a reluat rugăciunile în latinește, invocarea Sfintei Fecioare și a Sfinților și semnul crucii⁴. Această întoarcere n-a putut decît să contribuie la discre-

1. Biblioteca „Chirurgului General” al armatei americane, de la Washington, posedă – într-o colecție de piese privind atingerea scrofulor – și o mică broșură în-8°, de 8 p., intitulată *The Ceremonies of blessing Cramp-Rings on Good Friday, used by the Catholick Kings of England*. Datorz o copie a acestui document extremei amabilități a locotenent-colonelului F.H. Garrison, care îl semnalase în articolul său intitulat *A relic of the King's Evil*; același text se găsește reproduș 1° după un manuscris, de *The literary magazine*, 1792; 2° de W. Maskell, *Monumenta ritualia*, ed. a 2-a, III, p. 391; Maskell s-a servit de un ms. datat 1694, legat după un exemplar din *Ceremonies for the Healing of them that be Diseased with the King's Evil, used on the Time of King Henry VII*, tipărite în 1686 din ordinul regelui (cf. Sparrow Simson, *On the forms of prayer*, p. 289); 3° neîndoielnic, după Maskell, de Crawford, *Cramp-rings*, p. 184. Este traducerea fidelă a vechii liturghii, așa cum o prezintă cartea de rugăciuni a Mariei Tudor. Broșura, păstrată la Washington, poartă (mare) data 1694; ea a fost tipărită deci, după căderea lui Iacob al II-lea (1688). Dar o notă apărută în *Notes and Queries*, seria a 6-a, VIII (1883), p. 327, care semnalează existența acestui opuscul, indică faptul că el nu trebuie considerat probabil decît ca o retipărire; prima ediție pare să fi apărut în 1686. Este chiar anul în care tipograful regal publica, din ordin, vechea liturghie a scrofulor (*infra*, n. 4); de la care, pe de altă parte, Iacob al II-lea se străduia tot mai mult să se sustragă, pentru ceremonia atingerii, serviciului clerului anglican. De altfel, se pare că în mediile favorabile lui Iacob s-a răspîndit zvonul că ultimii Stuarți binecuvîntaseră inelele: a se vedea, în legătură cu Iacob al III-lea, scrisoarea secretarului Principelui – care de altminteri neagă acest fapt – citată de Farquhar, IV, p. 169.
2. După certificatele privind împărțirea medaliilor, păstrate la *Record Office*: mai jos, *Appendice I*, p. 307.
3. *The Diary of Dr Thomas Cartwright, bishop of Chester* (Camden Society, XXII, 1843), pp. 74 și 75.
4. Toate mărturiile privind atitudinea lui Iacob al II-lea vor putea fi găsite adunate cu grijă și discutate judicios de miss Farquhar, *Royal Charities*, III, pp. 103 și urm. Ca să spunem adevărul, nu cunoaștem exact slujba folosită de Iacob al II-lea. Știm doar că, în 1686, tipograful regelui a publicat, din ordin, fosta liturghie catolică atribuită lui Henric al VII-lea, ceea ce s-a făcut în două volume diferite, unul cuprinzînd textul latin (cf. mai sus, p. 222, n. 3), iar celălalt o traducere în englezește: Crawford, *King's Evil*, p. 132. Pe de altă parte, o scrisoare confidențială a episcopului

ditarea parțială în rîndurile publicului protestant a miracolului regal, care părea să se confunde astfel cu fastul unui cult detestat¹.

Wilhelm de Orania, care a fost adus la tron de revoluția din 1688, fusese crescut, precum odinioară Iacob I, în calvinism; ca și el, nu vedea în ritul de vindecare decît o practică superstițioasă; mai hotărît în deciziile sale decît predecesorul lui, a refuzat să atingă și a persistat în acest refuz². Deosebire între două temperamente individuale, între un om cu voința slabă și un suflet hotărît? Fără îndoială; dar și deosebire între două stări de conștiință colectivă: renunțarea pe care opinia publică nu i-o acceptase lui Iacob I pare să fi fost admisă, la mai puțin de un secol mai târziu, fără prea mult scandal. În anumite cercuri conformiste, lumea se mulțumea să povestească faptul că un bolnav peste care regele, în timp ce-și proclama scepticismul, nu s-a putut abține și și-a pus mîna, se vindecase cu totul³. Totuși conservatorii nu se declarau satisfăcuți. În 1702, regina Ana a luat puterea; începînd din anul următor, au obținut de la ea reînnoarea tradiției miraculoase. Ea a atins, ca și înaintașii săi, dar cu un ritual simplificat, diferiți scrofuloși, pare-se în număr mare⁴. „A contesta realitatea acestui

din Carlisle, datată 3 iunie 1686, (ed. Magrath, *The Flemings in Oxford*, II, *Oxford Historical Society's Publications*, LXII, 1913, p. 159: citată de Farquhar, III, p. 104) conține următoarele cuvinte: „Last week, his Majesty dismissed his Protestant Chaplains at Windsor from attending at ye Ceremony of Healing which was performed by his Romish Priests: ye service in Latin as in Henry 7th time” – ceea ce pare să tranșeze definitiv chestiunea. Asupra scandalului stîrnit de formele „papistașe” ale slujbei, cf. mărturiile despre ceremonia atingerii care a avut loc în 1687 la Bath, adunate de Green, *On the cure by Touch*, pp. 90-91.

1. În 1726, Sir Richard Blackmore, *Discourses on the Gout... Preface*, p. lxviii, consideră clar „superstiția” atingerii ca pe o impostură a preoților papistași.
2. *Gazette de France*, nr. din 23 aprilie 1689, p. 188. „Din Londra, la 28 aprilie 1689. În ziua de 7 a acestei luni, Principele de Orania a cinat la Mylord Newport. Trebuia ca în ziua aceea, potrivit obiceiului curent, să îndeplinească ceremonia atingerii bolnavilor și să spele picioarele mai multor săraci, așa cum au făcut dintotdeauna Regii legitimi. El a declarat însă că aceste ceremonii nu erau lipsite de superstiție și a dat doar poruncă să se împartă milosteniile sărmanilor, după obicei”. Cf. și Sir Richard Blackmore, *Discourses on the Gout... Preface*, p. lx; Rapin Thoyras, *Histoire d'Angleterre*, cartea V, cap. relativ la Eduard Confesorul, ed. de la Haga 1724, in-4°, t. I, p. 446; Macaulay, *The history of England*, cap. XIV, ed. Tauchnitz, I, pp. 145-146; Farquhar, *Royal Charities*, III, pp. 118 și urm.
3. Macaulay, loc. cit.
4. Oldmixon, *The history of England during the reigns of King William and Queen Mary, Queen Anne, King George I*, folio, Londra 1735 (de inspirație whig), p. 301; atingerea s-a reluat începînd cel mai târziu din martie sau aprilie 1703: Farquhar, *Royal Charities*, IV, p. 143. S-a amintit adeseori că Dr. Johnson, pe cînd era copil, a fost atins de regina Anna: Boswell, *Life of Johnson*, ed. Ingpen, Londra 1907, in-4°, I, p. 12, cf. Farquhar, IV, p. 145, n. 1. Un nou ritual a fost pus în vigoare sub această domnie; liturgia este mai scurtă și ceremonialul considerabil simplificat; bolnavii nu-i mai sînt înfățișați suveranului decît o singură dată; fiecare primește moneda de aur îndată după ce a fost atins: Crawford, *King's Evil*, p. 146 (publică textul slujbei); Farquhar, *Royal Charities*, IV, p. 152. *Wellcome Historical Medical Museum* din Londra posedă un magnet care provine de la familia lui John Rooper, *Deputy Cofferer* al reginei Anna și care e socotit că a servit acestei suverane pentru atingere; ca să evite contactul direct cu bolnavii, ea ar fi ținut în mînă acest magnet, îndeplinind gestul de vindecătoare și l-ar fi interpus între degetele ei și părțile atinse. Cf. Farquhar, IV, pp. 149 și urm. (cu fotografie); datorez de asemenea informații utile amabilității D-lui C.J.S. Thompson, conservator al Muzeului. Este greu de altfel să ne pronunțăm asupra valorii acestei tradiții. Despre un inel împodobit cu un rubin, pe care Henric al VIII-lea îl purta în zilele de atingere, ca să se păzească pe cît se pare, de contagiune, Farquhar, p. 148.

miracol ereditar", scria încă sub această domnie Jérémie Collier, autor al unei celebre *Istории ecleziastice a Marii Britanii* „înseamnă să ajungem la cele mai rele excese ale scepticismului, să negăm mărturia simțurilor noastre și să împingem lipsa de credulitate pînă la ridicol”¹. Un bun tory trebuia să facă mărturisire de credință în eficacitatea mîinii regale: Swift nu neglija s-o facă². Un joc de cărți patriotic, gravat în acea vreme, arăta (ca o vinieta, pe nouă de cupă), pe „Majestatea Sa regina atingînd scrofulele”³. „Majestatea Sa” a îndeplinit gestul vindecător pentru ultima oară, pare-se, la 27 aprilie 1714, cu ceva mai mult de trei luni înainte de moarte⁴: dată memorabilă, marcînd sfîrșitul unui vechi rit. După această zi, nici un rege sau o regină a Angliei n-au mai atîrnat vreodată moneda la gîtul bolnavilor.

Într-adevăr, principii casei de Hanovra, chemați să domnească peste Marea Britanie în 1714, n-au mai încercat niciodată să reia pe socoteala lor miracolul scrofulelor. Mulți ani încă, pînă în plină domnie a lui George al II-lea, *Prayer-book*-ul oficial a continuat să prezinte slujba liturgică pentru „vindecarea” bolnavilor de către rege⁵; dar, din 1714, aceasta nu mai era decît o relicvă fără importanță; vechile rugăciuni nu mai serveau la nimic. De unde a provenit atitudinea noii dinastii? Din oroarea Whig-ilor care o susțineau și o sfătuiău în tot ceea ce amintea de fosta monarhie de drept divin? Dorința de a nu șoca o anumită formă a sentimentului protestant? Probabil; dar se pare că aceste considerații, care și-au avut incontestabil partea lor de influență în hotărîrea luată de principii de Hanovra, n-o explică integral. Cu puțini ani mai înainte, Monmouth, sprijinindu-se și el pe cel mai riguros protestantism, atinsese bolnavii; nu se observă deloc ca prietenii lui să se fi scandalizat. Chemat la tron aproximativ de același partid, pentru ce n-ar fi încercat George I să vindece, la rîndul său? Poate că ar fi făcut-o, dacă între Monmouth și el n-ar fi fost o foarte mare diferență, din punctul de vedere strict al dreptului monarhic. Monmouth, fiu al lui Carol al II-lea și al Lucy-iei Walter, susținea că e născut dintr-o căsătorie dreaptă; el se prezenta deci ca rege prin sînge. O asemenea pretenție nu putea fi ridicată, fără ca acest Elector de Hanovra, strănepot al lui Iacob I, din care nevoile succesiunii protestante făcuseră un rege al Angliei, să nu cadă în ridicol. În mediile fidele lui Iacob, se povestea: cînd un anumit gentilom venise să-l implore pe George să-i atingă fiul, regele îl sfătuisă, pe un ton prost-dispus, să meargă să-l caute pe pretendentul Stuart, exilat dincolo de mare; sfatul fusese urmat și gentilomul, al cărui copil fusese însănoșit, devenise un fidel al vechii dinastii⁶. Se poate ca această istorioară să fi fost inventată în întregime de spiritul de partid; nu e lipsită însă de un anume adevăr psihologic ce i-a asigurat succesul; ea

1. *An ecclesiastical history of Great Britain*, ed. Barnham, I, Londra 1840, p. 532 (prima ediție din 1708): „King Edward the Confessor was the first that cured this distemper, and from him it has descended as an hereditary miracle upon all his successors. To dispute the matter of fact is to go to the excesses of scepticism, to deny our senses, and be incredulous even to ridiculousness”.

2. *Journal to Stella*, scrisoarea XXII (28 aprilie 1711), ed. F. Ryland, p. 172.

3. Mai jos, *Apendice II*, nr. 17.

4. Green, *On the cure by touch*, p. 95.

5. În edițiile în limba engleză, pînă în 1732; în edițiile latine pînă în 1759; v. Farquhar, *Royal Charities*, IV, pp. 153 și urm., ale cărei cercetări anulează lucrările anterioare.

6. Robert Chambers, *History of the rebellion in Scotland in 1745-1746*, ed. din 1828, in-16, I, p. 183. S-a mai povestit de asemenea că, fiind solicitat de o doamnă, George I a consimțit nu s-o atingă, ci să se lase atins de ea; nu ni se spune dacă s-a vindecat: Crawford, p. 150.

exprima probabil destul de exact starea de spirit a acestor germani, transplantați pe pământ englez. Ei nu erau moștenitorii legitimi ai rasei sacre și nu se considerau apți să practice miracolul ereditar.

În exil, nici Iacob al II-lea, nici fiul său, după el, n-au încetat să practice gestul vindecător. Ei au atins în Franța, la Avignon, și în Italia¹. Lumea venea încă la ei din Anglia și (după toate probabilitățile) chiar și din țările învecinate cu reședința lor. Partidul iacobit întreținea cu grijă vechea credință. În 1721, un polemist din grup a publicat o pretinsă scrisoare a unui „gentilom din Roma, care raporta anumite tratamente surprinzătoare îndeplinite de curînd în vecinătatea acestui oraș”. Exact aceeași temă am văzut-o dezvoltată, sub o formă mai voalată, cu ceva mai puțin de un secol mai devreme, în pseudo-petiția scrofuloșilor care cereau întoarcerea la Londra a lui Carol I: „Treziți-vă, bretoni... țineți socoteală că veți fi considerați nedemni de cunoașterea ce o aveți a acestei miraculoase Puteri și de foloasele pe care le puteți trage din ea, dacă o disprețuiți sau o neglijați”². E probabil că această mică lucrare a cunoscut oarecare succes, deoarece în tabăra adversă s-a socotit necesar să i se răspundă. Medicul William Beckett s-a însărcinat s-o facă. *Ancheta liberă și imparțială asupra vechimii și eficacității atingerii scrofulelor*, pe care a scris-o, este o operă de spirit raționalist și rezonabil, cu un accent moderat, în general una dintre cele mai cu bun simț dintre cîte au fost consacrate vreodată vechii „superstiții” monarhice. Această demnitate a tonului n-a fost respectată de toată lumea; polemica antiacobită nu evita totdeauna ironiile puțin cam greoaie și – era victoriană încă nu trecuse pe acolo – aluziile rabelaisiene: dovadă violentul articol anonim apărut în 1737 într-un jurnal whig, *Common Sense*³. Controversa s-a reluat cu o vigoare înnoită în 1747. În acel an, istoricul Carte, într-o *Istorie generală a Angliei*, a strecurat în notă, în josul unei pagini, o anecdotă despre un locuitor din Wells, în Somerset, care, în 1716, suferind de scrofulă, fusese vindecat la Avignon de „cel mai în vîrstă dintre descendenții în linie directă al unui neam de regi care, într-adevăr, timp de multe secole, avuseseră puterea de a vindeca această boală prin regala lor atingere”⁴. Nota n-a trecut neobservată; orașul Londra i-a retras bietului Carte subscripția cu care îi onorase lucrarea; iar jurnalele whig au fost timp de cîteva luni pline de scrisori de protest⁵.

1. Iacob al II-lea la Paris și la Saint-Germain: Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, cap. XV, ed. Garnier, XIV, p. 300; *Questions sur l'Encyclopédie*, art. *Ecrouelles*, *ibid.* XVII, p. 469 (în *Dictionnaire philosophique*). Iacob al III-lea la Paris, Farquhar, *Royal Charities*, IV, p. 161 (?); la Avignon, mai jos, n. 4; la băile de la Lucca, Farquhar, p. 170; la Roma, mai jos, n. 2. Pentru documentele numismatice, Farquhar, pp. 161 și urm. Ca sfînt, Iacob al II-lea a fost socotit că a făcut miracole postume; dar nici o vindecare de scrofulă nu figurează pe listă (v. G. du Bosq de Beaumont și M. Bernos, *La Cour des Stuarts à Saint-Germain en Laye*, ed. a 2-a, in-12, 1912, pp. 239 și urm.); cf. de asemenea Farquhar, *Royal Charities*, III, p. 115, n. 1.
2. Pentru titlu, mai sus, p. 5: „For shame, Britons, awake, and let not an universal Lethargy seize you; but consider that you ought to be accounted unworthy the knowledge and Benefits you may receive by this extraordinary Power, if it be despised or neglected”.
3. Reprodus în *Gentleman's Magazine*, t. 7 (1737), p. 495.
4. *A general history of England*, l. IV, § III, p. 291, n. 4: „the eldest lineal descendant of a race of kings, who had indeed, for a long succession of ages, cured that distemper by the royal touch”. Despre localitatea unde a avut loc atingerea, Farquhar, IV, p. 167.
5. *Gentleman's Magazine*, t. 18 (1748), pp. 13 și urm. (*The Gentleman's Magazine Library*, III, pp. 165 și urm.); cf. Farquhar, *Royal Charities*, IV, p. 167, n. 1.

La drept vorbind, adversarii Stuartilor aveau, în acel moment, unele motive să se arate neîncrezători. Nu trecuseră nici doi ani de când Carol-Eduard intrase triumfal, la Edimburg, în vechiul castel regal din Holyrood. El nu se dădea drept rege, ci doar ca reprezentant și moștenitor al adevăratului rege care, în ochii iacobiților, era tatăl său „Jacob al III-lea”. Este interesant că a practicat, totuși, cel puțin o dată, tocmai la Holyrood, ritualul de vindecare¹. S-a văzut că și Monmouth, în 1680, nefiind decât un pretendent la moștenire și nu la coroană, îndrăznise să îndeplinească ritualul regal². Aceste incorectitudini pe care epocile precedente, mai la curent cu dogmele monarhice, neîndoielnic nu le-ar fi tolerat, dovedesc, în felul lor, decăderea vechii credințe.

Reîntors în Italia și devenit, prin moartea tatălui său, rege legitim, Carol-Eduard a continuat să îndeplinească gestul miraculos³. Avem de la el, ca și de la Jacob al II-lea și Jacob al III-lea, medalii bătute în țara străină pentru a fi atîrnate la gîtul bolnavilor atinși; aceste *touch-pieces* ale Stuartilor exilați sînt de obicei din argint, foarte rar din aur; nenorocirea vremurilor nu mai îngăduia folosirea metalului prețios tradițional. După moartea lui Carol-Eduard, fratele său Henric, cardinal de York, trecut la rang de pretendent, a practicat la rîndul său ritualul vindecător; gravorul său obișnuit, Gioacchino Hamerani, a mai executat încă pentru el medalia de rigoare; după cum o cere obiceiul, pe ea se vede Sfîntul arhanghel Mihail doborînd balaurul și pe revers, în latinește, legenda: „Henric al IX-lea, rege al Marii Britanii, al Franței și al Irlandei, cardinal, episcop de Tusculum”⁴. „Henric al IX-lea” a murit în 1807. Prin el s-a stins neamul Stuartilor; o dată cu aceasta a încetat să mai fie practicat atingeria scrofulelor: miracolul regal n-a murit decât o dată cu spița regală.

Hume scrie în 1755, în a sa *Istorie a Angliei*, că „practica [atingerii] a fost abandonată, pentru prima oară, de prezenta dinastie” – casa de Hanovra – „care a observat că obiceiul nu mai era capabil să impresioneze plebea și era atins de ridicol în ochii tuturor oamenilor de bun simț”⁵. Asupra celui de al doilea punct, vom fi cu ușurință de acord cu Hume; dar asupra celui dintîi, antrenat de acel optimism care era pecetea comună a tuturor raționaliştilor timpului său, prea înclinați întotdeauna, ca atîția dintre contemporanii săi, să creadă în triumful „luminilor”, el se înșela cu siguranță. Suflatul

1. Robert Chambers, *History of the rebellion in Scotland in 1745-46*, ed. din 1828, I, p. 184. Jacob al III-lea atinsese deja în Scoția, în 1716: Farquhar, *Royal Charities*, IV, p. 166.
2. Se pare chiar că și sora sa, Maria (care nu fusese niciodată recunoscută de Carol al II-lea), atinsese: Crawford, p. 138.
3. Atingerea practică de Carol-Eduard la Florența, Pisa și Albano, în 1770 și 1786, Farquhar, *Royal Charities*, IV, p. 174. Numismatica atingerii sub Stuartii exilați a fost studiată de miss Farquhar cu grija sa obișnuită, IV, p. 161 și urm.
4. Farquhar, IV, p. 177 (reproducere). Se pare că, poate în vremea războaielor Revoluției, „Henric al IX-lea” trebuise să recurgă la piese din cupru sau cositor argintate: Farquhar, loc. cit, p. 180.
5. Cap. III, ed. din 1792, p. 179: „... the practice was first dropped by the present royal family, who observed, that it could no longer give amazement to the populace, and was attended with ridicule in the eyes of all men of understanding”. Voltaire scrie în *Questions sur l'Encyclopédie*, articolul *Ecrouelles*, ed. Garnier, t. XVIII, p. 470: „Cînd regele Angliei, Iacob al II-lea, a fost mutat de la Rochester la Whitehall [cu prilejul primei sale încercări de fugă, la 12 dec. 1688], s-a propus să i se îngăduie să facă unele acte regale, precum acela de a atinge scrofulele; nu s-a prezentat nimeni”. Anecdota aceasta e puțin verosimilă și trebuie neîndoielnic să fie respinsă ca pur calomnioasă.

popular n-avea să părăsească încă multă vreme vechea credință, căreia refuzul celor din dinastia de Hanovra de a o practica nu-i răpise tot ceea ce o alimenta. Fără îndoială, de aci înainte puțini bolnavi aveau să obțină contactul nemijlocit cu o mînă regală; în vremea lui Hume, Stuartii mai făceau încă, în exilul lor, figură de taumaturgi; dar numărul englezilor veniți să-i caute în reședințele lor îndepărtate, ca să le ceară însănătoșirea, nu pare să fi fost vreodată foarte mare. Adepții miracolului trebuiau cel mai adesea să se mulțumească cu succedanee. Medaliile bătute odinioară spre a fi distribuite în zilele de atingere, turnate dintr-un material durabil, au păstrat pentru poporul de jos valoarea de amulete. În 1736, membrii Consiliului de administrație – *churchwardens* – al parohiei din Minchinhampton, comitatul Gloucester, nu încetaseră să ofere scrofuloșilor, atinși cîndva de un rege, reînnoirea panglicii de care atîrna moneda lor de aur¹. De asemenea, vreme îndelungată, s-a atribuit o virtute asemănătoare anumitor monede care fuseseră bătute la origine doar ca să servească în chip de numerar; efigia lui Carol I, regele martir, le conferea oarecum o demnitate specială: coroanele sau jumătățile de coroană ale acestui principe s-au transmis din generație în generație, în insulele Shetland, pînă în 1838, poate și dincolo de această dată fiind considerate cele mai bune leacuri contra scrofulelor². O putere de aceeași natură era atribuită și anumitor relicve personale, ca, de pildă, acea batistă pătată de sîngele cardinalului de York, care în anul 1901, în Irlanda, mai era considerată capabilă să vindece „boala regelui”³. De fapt, de ce să vorbim despre relicve? Sub domnia reginei Victoria, în comitatul Ross din Scoția, țărani vedeau adevărate panacee în monedele de aur cele mai banale, fiindcă purtau „portretul Reginei”⁴. Bineînțeles, simțeau perfect că toate aceste talismane, oricît de prețuite ar fi fost, nu erau la urma-urmei decît niște mijloace ocolite de a intra în legătură cu persoana regală; ceva cu caracter mai direct ar fi fost mai de valoare. Iată ce povestea, în 1903, Miss Sheila Macdonald într-o notă despre *reminiscențele vremii de odinioară în comitatul Ross*: „Aveam un cioban bătrîn care suferea de scrofula; adesea se plîngea că nu se poate apropia îndestul, ca s-o atingă, de răposata Majestate Grațioasă [regina Victoria]. Era convins că dacă ar fi izbutit, boala i s-ar fi vindecat pe loc. „Vai! nu”, zicea el cu tristețe, „trebuie să mă mulțumesc în schimb să mă duc într-una din zile la Lochaber și să încerc să mă vindec cu ajutorul vrăciului” – care era un al șaptelea băiat...⁵ La drept vorbind, dacă împrejurările nu le-ar fi impus englezilor o dinastie ce nu putea pretinde că-și trage legitimitatea altfel decît din alegerea națiunii (și nu dintr-un sînge sacru), ne întrebăm pînă cînd ar fi pretins conștiința populară, din partea regilor, practica vechiului miracol. Marea Britanie a datorat consolidarea regimului său

1. *Archaeologia*, XXXV, p. 452, n.a. Cf. pentru portul unei monede, sub domnia lui George I, Farquhar, IV, p. 159.
2. Pettigrew, *On superstitions*, pp. 153-154. Monedele Sfîntului Ludovic, ce erau găurite ca să poată fi atîrnate la gît sau de braț, au fost folosite uneori în Franța ca talismane împotriva bolilor: cf. Le Blanc, *Traité historique des monnoyes*, in-4°, Amsterdam 1692, p. 176.
3. Farquhar, IV, p. 180 (și comunicare personală a Drei Farquhar).
4. Sheila Macdonald, *Old-world survivals in Ross-Shire; The Folk-Lore*, XIV (1903), p. 372.
5. Loc. cit. p. 372: „An old shepherd of ours who suffered from scrofula, or King's evil, often bewailed his inability to get within touching distance of Her late Gracious Majesty. He was convinced that by so doing his infirmity would at once be cured. „Ach! no” he would say mournfully „I must just be content to try and get to Lochaber instead some day, and get the *leightche* (healer) there to cure me”.

parlamentar venirii la tron, în 1714, a unui principe străin, care nu se putea sprijini nici pe dreptul divin și nici pe popularitatea personală; ea i-a datorat de asemenea, fără îndoială, faptul de a fi eliminat mai curînd decît Franța supranaturalul din politică, prin suprimarea vechiului rit, în care se exprima atît de perfect regalitatea sacră a epocilor mai vechi.

3. Sfirșitul ritului francez

În Franța secolului al XVIII-lea, ritul vindecător a continuat să fie practicat în mod solemn de către regi. Nu cunoaștem pentru Ludovic al XV-lea decît o singură cifră, de altfel aproximativă, de bolnavi atinși: la 29 octombrie 1722, a doua zi după încoronarea sa, i s-au înfățișat mai mult de două mii de scrofuloși, în parcul de la Saint-Rémi din Reims¹. Se observă că vechea afluență nu se micșorase.

Totuși, această domnie, atît de „remarcabilă” sub toate aspectele, prin decăderea prestigiului monarhic, a dat o lovitură foarte grea vechii ceremonii. Cel puțin în trei rînduri ea n-a putut să aibă loc din vina regelui. Un vechi obicei cerea ca suveranul să nu procedeze la ceremonie decît după ce se împărtășea; or, în 1739, Ludovic al XV-lea, a cărui legătură cu M^{me} de Mailly tocmai începuse, a văzut interzicîndu-i-se de către confesorul său accesul la Sfînta Mesă și nu a putut sărbători Paștele; la fel, în ziua de Paști 1740 și în 1744 de Crăciun, a trebuit să se abțină de la împărtășanie; în toate cele trei rînduri, el n-a atins. Scandalul a fost mare la Paris, cel puțin în 1739². Aceste întreruperi de miracole, provocate de purtarea imorală a regelui, riscu să dezobișnuiască mulțimile să recurgă la el. În ce privește cercurile culte, scepticismul lor era din ce în ce mai puțin voalat. Încă din 1721, *Scrisorile persane* îl tratează pe „regele magician” cu oarecare neseriozitate³. Redactîndu-și *Memoriile*, între 1739 și 1751, Saint-Simon își bate joc de biata prințesă de Soubise; metresă a lui Ludovic al XIV-lea, se zice că ar fi murit de scrofule. Anecdota este de o ferocitate delicioasă, dar, după toate aparențele, este inexactă: Doamna de Soubise n-a fost poate niciodată amanta regelui și pare dovedit că n-a avut scrofule. Probabil că Saint-Simon își extrăsese materialul acestei povestiri calomnioase din bîrfele de la curte auzite în tinerețe; dar întorsătura pe care i-o dă, pare să dovedească într-adevăr că el suferise, cu sau fără voie, influența noului spirit. Nu merge el atît de departe, încît vorbește despre „miracolul ce se *pretinde* că ar fi legat de atingerea regilor noștri”⁴? Voltaire, nu doar în *Corespondența* lui, ci

1. Relatare tipărită, publicată de *Gazette de France*, Arch. Nat., K 1714, nr. 20.
2. Paști 1739: Luynes, *Mémoires*, ed. L. Dussieux și Șoulié, II, 1860, p. 391; Barbier, *Journal*, ed. Soc. de l'Hist. de France, II, p. 224 („faptul a provocat un mare scandal la Versailles și a făcut mult zgomot la Paris”; Barbier socotește de altfel că „sîntem destul de bine cu papa pentru ca fiul cel mai mare al Bisericii să capete dispensă și să-și facă Paștele, în orișice stare s-ar fi găsit, fără sacrilegiu și cu siguranța conștiinței”); marchizul d'Argenson, *Journal et Mémoires*, ed. E.J.B. Rathery (Soc. de l'Hist. de France), II, p. 126. — Paști 1740, Luynes, III, p. 176 — Crăciun 1744, Luynes, VI, p. 193. Indicația Părintelui de Nolhac, *Louis XV et Marie Laczinska*, in-12, 1902, p. 196 (pentru 1738) este cu siguranță eronată: cf. Luynes, II, p. 99. De Paști 1678, Ludovic al XIV-lea văzuse deja refuzîndu-i-se iertarea de către Părintele de Champ, care îl înlocuia în calitate de confesor pe Părintele de la Chaise, bolnav (marchizul de Sourches, *Mémoires*, I, p. 209, n. 2); este posibil ca el să nu fi atins cu ocazia acestei sărbători.
3. Cf. mai sus, p. 38.
4. Boislesle, XVII, pp. 74-75. Saint-Simon mai crede — fără îndoială, pe nedrept — că mai mulți copii ai Doamnei de Soubise au murit de scrofule. După fraza citată

chiar, și mult mai pe față, în *Întrebări asupra Enciclopediei*, nu se abține cîtuși de puțin să-și bată joc de virtuțile miraculoase ale dinastiei; îi face plăcere să evidențieze cîteva eșecuri răsunătoare: dacă ar fi să-l credem, Ludovic al XI-lea ar fi fost incapabil să-l vindece pe sfîntul François de Paule, iar Ludovic al XIV-lea pe una dintre metresele sale – Doamna de Soubise, fără îndoială –, deși ea fusese „foarte bine atinsă”. În *Eseul asupra moravurilor*, el le dă ca model regilor Franței exemplul lui Wilhelm de Orania, care renunță la această „prerogativă”, și îndrăznește să scrie: „Va veni timpul cînd rațiunea, începînd să facă oarecare progres în Franța, va suprima acest obicei”¹. Discreditarea în care căzuse ritul secular are pentru noi un inconvenient foarte grav. Ea face deosebit de grea scrierea istoriei sale. Căci ziarele de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, chiar și cele mai abundente în știri de la curte, par să fi considerat întotdeauna ca fiind sub demnitatea lor să relateze o ceremonie atît de vulgară.

Totuși, a doua zi după încoronare, Ludovic al XVI-lea, credincios vechiului obicei, a mai aflat încă în fața sa 2400 scrofuloși². A continuat el, la fel ca înaintașii săi, să atingă la marile sărbători? Faptul este extrem de verosimil; dar n-am putut găsi vreo dovadă documentară în acest sens. În orice caz, este sigur că miracolul nu se mai desfășura în atmosfera de credință pașnică de altădată. Se pare că încă sub Ludovic al XV-lea, și anume chiar de la încoronare, regele modificase ușor formula tradițională ce însoțea de fiecare dată gestul atingerii, cu siguranță procedînd cu toată nevinovăția și crezînd cu deplină sinceritate că urmează vechiul obicei; în partea a doua a frazei, cuvintele „Dumnezeu te vindecă” fuseseră înlocuite cu: „Dumnezeu să te vindecă”³. E adevărat că încă din secolul al XVII-lea, unii scriitori, zugrăvind

despre pretinsul miracol, el o scrie pe următoarea, a cărei semnificație exactă n-am putut-o determina: „adevărul e că atunci cînd ei [regii] ating bolnavii, e la ieșirea de la împărtașanie”.

1. *Questions sur l'Encyclopédie*, articolul *Ecrouelles* (ed. Garnier, în *Dictionnaire philosophique*, XVIII, p. 469) unde se găsește – p. 470 – anecdota asupra lui François de Paule: „Sfîntul nu-l vindecă deloc pe rege, regele nu-l vindecă deloc pe sfînt”. – *Essai sur les Moeurs*, Introducere, XXIII (t. XI, pp. 96-97), unde citim în legătură cu refuzul lui Wilhelm al III-lea: „Dacă Anglia va mai cunoaște cîndva vreo mare revoluție care s-o cufunde din nou în ignoranță, atunci ea va avea miracole în fiecare zi”; și cap. XLII, *ibid.*, p. 365, de unde provine fraza citată în text; ea lipsește din prima versiune a acestui capitol, apărută în *Mercure* din mai 1746, pp. 29 și urm.; n-am putut consulta ediția *princeps* adevărată, cea din 1756; ediția din 1761, I, p. 322 conține fraza noastră. – Scrisoare către Frederic al II-lea, din 7 iulie 1775 (anecdota asupra metresei lui Ludovic al XIV-lea). – Cf. și notele manuscrise cunoscute sub numele de *Sottisier*, t. XXXII, p. 492.
2. Relatare tipărită, publicată de *Gazette de France*: Arch. Nat. K 1714, nr. 21 (38); Voltaire către Frederic al II-lea, 7 iulie 1775. Tablou reprezentîndu-l pe Ludovic al XVI-lea rugîndu-se în fața raclei Sf. Marcoul: *Apendice II*, nr. 23.
3. Pentru Ludovic al XV-lea, relatarea citată mai sus, p. 276, n. 1 (p. 598). Cf. Regnault, *Dissertation*, p. 5. Pentru Ludovic al XVI-lea, relatarea citată mai sus, n. 2 (p. 30); *Le Sacre et couronnement de Louis XVI roi de France et de Navarre*, in-4^o, 1775, p. 79; [Alletz], *Ceremonial du sacre des rois de France*, 1775, p. 175. Se va reține că, după relatarea încoronării și miruirii lui Ludovic al XV-lea și după diversele texte privitoare la încoronarea lui Ludovic al XVI-lea, ordinea celor două părți ale frazei a fost de asemenea intervertită: „Dumnezeu să te vindecă, Regele te atinge”. Clausel de Coussergues, *Du sacre des rois de France*, 1825, dă o relatare a încoronării și miruirii lui Ludovic al XIV-lea care prezintă formula cu subjonctivul (p. 657, cf. p. 107); dar el nu-și citează sursa; asupra textelor oficiale din secolul al XVII-lea, mai sus, p. 220, n. 6. Carol al X-lea a folosit și el subjonctivul, devenit tradițional; se vede însă că Landouzy, *Le toucher des écrouelles*, pp. 11 și 30, i-a atribuit în mod eronat inițiativa.

ceremonia, dau această întorsătură ; dar aceștia sînt martori lipsiți de valoare, călători care își redactează cu întârziere amintirile sau gazetărași fără autoritate și fără legături oficiale. Toți autorii buni și chiar ceremonialul redactat în acest secol folosesc modul indicativ ; Du Peyrat respinge în mod expres subjonctivul ca fiind deplasat. Era predestinat ultimilor noștri regi taumaturgi să încline inconștient spre un mod dubitativ. Nuanță aproape imperceptibilă, dar pe care ne este îngăduit totuși s-o socotim simptomatică.

Și mai instructiv încă este episodul certificatelor de vindecare, ce marchează un contrast destul de viu între începutul și sfîrșitul secolului al XVIII-lea. La puțin timp după încoronarea lui Ludovic al XV-lea, marchizul d'Argenson, pe atunci intendent de Hainaut, a descoperit în circumscripția sa financiară un bolnav care, după ce fusese atins de rege în timpul călătoriei făcute la Reims, scăpase după trei luni de boala lui. Intendentul a pus de îndată să se alcătuiască, pe baza a numeroase anchete și atestări autentice, dosarul acestui caz atît de măgulitor pentru orgoliul monarhic și s-a grăbit să-l expedieze la Paris. Socotea să lingusească astfel puterea ; a fost decepționat : secretarul de stat La Vrillière i-a „răspuns sec că e foarte bine și că nimeni nu pune la îndoială darul regilor noștri de a înfăptui aceste minuni”¹. Pentru cei ce cred cu adevărat, faptul de a voi să dovedești o dogmă nu înseamnă oare deja că pare s-o atîngi ușor cu o bănuială ? Cincizeci și doi de ani mai tîrziu, lucrurile se schimbaseră cu totul. Un anume Rémy Rivière, din parohia Matougues, fusese atins de Ludovic al XVI-lea la Reims ; s-a vindecat. Intendentul din Châlons, Rouillé d'Orfeuil, a aflat și s-a grăbit să trimită la Versailles, în 17 noiembrie 1775, un certificat „semnat de chirurgul locului precum și de preot și de principalii locuitori” ; secretarul de Stat însărcinat cu corespondența regiunii Champagne, care era Bertin, i-a răspuns, încă de la 7 decembrie, în termenii următori :

„Am primit, Domnule, scrisoarea pe care mi-ați adresat-o privind însănătoșirea numitului Remy Rivière și i-am înfățișat-o Regelui ; dacă aveți cunoștință, în continuare, de asemenea vindecări, veți binevoi să mă înștiințați”²

Mai posedăm și alte patru certificate din aceeași circumscripție financiară și din Soissons, din noiembrie și decembrie 1775, pentru patru copii pe care, atingîndu-i după încoronarea sa, Ludovic al XVI-lea îi însănătoșise ; nu știm din sursă sigură dacă au fost comunicate ministrului și regelui. Trebuie să presupunem însă că scrisoarea lui Berton i-a hotărît pe intențenți, dacă ei au aflat despre ele, să nu le păstreze în portofoliu³. Oficialii nu mai erau în situația să disprețuiască dovezile experimentale ale miracolului.

A venit cu siguranță un moment, după toate aparențele în 1789, cînd Ludovic al XVI-lea a trebuit să renunțe la exercitarea darului miraculos, precum și la tot ce amintea de dreptul divin. Cînd s-a produs, sub acest

1. *Journal et Mémoires du marquis d'Argenson*, I, p. 47.

2. Scrisoarea lui Rouillé d'Orfeuil și răspunsul lui Bertin, Arch. de la Marne, C. 229 ; prima publicată de Ledouble, *Notice sur Corbeny*, p. 211 ; datorez o copie a celei de a doua, amabilității D-lui Arhivar al departamentului.

3. Certificate publicate de Cerf, *Du toucher des écrouelles*, pp. 253 și urm. ; și (cu două corecturi) de Ledouble, *Notice sur Corbeny*, p. 212 ; date extreme : 26 noiembrie-3 decembrie 1775. Nici unul dintre cei doi editori nu-și indică sursa cu precizie ; s-ar părea că au exploatat arhivele Azilului Saint-Marcoul ; totuși, inventarul fondului de la Sf. Marcoul aflat la Arhivele spitalelor din Reims, din care există o copie la Arch. Nat. F2 I 1555, nu indică nimic asemănător. Localitățile locuite de bolnavii vindecați sînt Bucilly, în circumscripția financiară Soissons (două cazuri), Condé-les-Herpy și Château-Porcien, în circumscripția Châlons.

rege, ultima atingere? Din păcate, n-am putut să descopăr. Nu pot decât să le semnalez cercetătorilor această mică și curioasă problemă; dacă ar fi rezolvată, s-ar determina cu destulă precizie data la care vechea regalitate sacră a încetat să mai pară suportabilă opiniei publice¹. Nu pare ca vreuna dintre relicvele „Regelui Martir” să fi fost vreodată socotită ca avînd puterea de a vindeca boala regală, precum odinioară cele ale lui Carol I din Anglia. Miracolul regal părea mort, o dată cu credința monarhică.

S-a mai încercat totuși o dată să fie reînviat. Carol al X-lea, în 1825, a fost miruit. Într-o ultimă tresărire de splendoare, regalitatea sfîntă și cvasi-sacerdotală și-a desfășurat pompele sale puțin cam desuete. „Iată-l preot și rege”, exclama Victor Hugo, zugrăvind în oda *Sacre* consacrarea noului uns al Domnului². Trebuia oare reluată și tradiția atingerii? Anturajul suveranului era divizat. Baronul de Damas, pe atunci ministru de externe și însuflețit el însuși de o credință fierbinte în virtuțile mîinii regale, ne-a lăsat în *Memoriile* sale un ecou al acestor neînțelegeri. „Mai mulți oameni de litere”, zice el, „însărcinați să studieze chestiunea, au afirmat plini de gravitate că atingerea scrofulelor era o veche superstiție populară pe care trebuia să ne ferim s-o reînviem. Eram creștini și totuși s-a adoptat această idee și s-a hotărît, neținîndu-se seama de cler, că regele nu se va duce. Dar poporul n-a înțeles lucrurile astfel...”³. Acești „oameni de litere” își recunoșteau fără îndoială dreptul de a alege, după bunul lor plac, din moștenirea trecutului; le era drag Evul Mediu, dar aranjat după gustul zilei, adică edulcorat; voiau să redeștepte obiceiurile în care aflau poezie, dar respingeau tot ceea ce li se părea că are un parfum prea puternic de barbarie „gotică”. Un istoric catolic, socotind că nu poți fi tradiționalist doar pe jumătate, a luat în derîdere această gingășie: „Cavalerismul era fermecător, *Sainte Ampoule* era deja o îndrăzneală, iar cît despre scrofule, ei n-au vrut să audă vorbindu-se de ele”⁴. Și apoi, cum scria ulterior *L'Ami de la Religion*, se temeau „să nu dea cumva un pretext batjocurilor din partea celor ce nu credeau”⁵. Cu toate acestea, un mic grup activ, avîndu-l în frunte pe un preot *ultra*, abatele Desgenettes, paroh al Misiunilor Străine, și pe arhiepiscopul de Reims însuși, Monseniorul Latil, era hotărît să reînnoade firul cu trecutul, în privința acestui aspect ca și a celorlalte. Oameni întreprinzători, se pare că ei au dorit să forțeze

1. La prima vedere, s-ar părea firesc să se caute soluția enigmei în jurnalele timpului. Nici unul dintre cele pe care le-am putut vedea (*Gazette de France* pentru întreaga domnie, numeroase sondaje în *Mercure* și în *Journal de Paris*) nu menționează vreodată îndeplinirea solemnității atingerii, nici chiar pentru perioada domniei în care, după toate probabilitățile, ea mai avea încă loc; am semnalat deja mai sus genul acesta de pudoare pe care jurnaliștii o manifestau atunci cînd trebuiau să vorbească despre acest rit atît de potrivit să șocheze spiritele „luminate”. Cineva s-ar putea gândi să consulte și *Jurnalul* lui Ludovic al XVI-lea; a fost publicat pentru perioada 1766-1778 de contele de Beauchamp, în 1902 (nepus în vînzare; am avut în mînă exemplarul de la Arch. Nat); nu se află aci nici o mențiune referitoare la atingere.
2. *Odes et Ballades*, Oda a patra, VII. Nota (p. 322 a ed. de *Oeuvres complètes*, Hetzel et Quantin) spune: „Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisédech. – Biserica îl numește pe rege *episcopul din afară*; la masa încoronării și a miruirii, el se împărtășește sub cele două specii”.
3. *Mémoires*, II, 1933, p. 65. În *Apendice* la tomul al II-lea, pp. 305-306, se va găsi o notă despre atingere, redactată de Damas în 1853, ca urmare a unei vizite făcute atunci Monseniorului Gousset, arhiepiscop de Reims. O vom folosi mai departe.
4. Léon Aubineau, p. 14 a *Notiței* citate mai jos, p. 280, n. 1. Se știe că L. Aubineau a făcut o critică, nu lipsită de valoare, teoriilor lui Augustin Thierry.
5. 9 noiembrie 1825, p. 402.

mîna monarhului nehotărît; disprețuind dorințele locuitorilor din Corbeny, care îi ceruseră lui Carol al X-lea să reînnoiască pe pămîntul lor vechiul pelerinaj, ei au adunat chiar la Reims, în Azilul Saint-Marcoul – era un spital întemeiat în secolul al XVII-lea – pe toți cîți i-au putut găsi ca scrofuloși¹. Este posibil de altminteri ca, așa cum arată baronul Damas, cel puțin o fracțiune a opiniei populare, dacă nu „poporul” în totalitatea lui, să le fi acordat cu ușurință un oarecare sprijin. Printre cei umili, neîndoielnic, nu se stinsese orice amintire a minunilor mai vechi și a entuziasmului care le însoțise pe vremuri. Pînă în ultimul moment, lui Carol i-a venit greu să se lase convins; într-o zi a dispus ca bieții oameni adunați în așteptarea ritului vindecător să fie trimiși acasă; apoi s-a răzgîndit. La 31 mai 1825, s-a dus la azil. Ordinul de trimitere la vatră rărise rîndurile bolnavilor; nu mai erau decît vreo 120 sau 130. Regele, „primul medic al regatului său”, cum spune un publicist al vremii, i-a atins, fără multă ceremonie, pronunțînd formula devenită tradițională: „Regele te atinge, Dumnezeu *să te vindece*” și trăindu-i cu vorbe bune². Mai târziu, așa cum făcuseră și pentru Ludovic al XVI-lea, călugărițele de la Saint-Marcoul au pus să fie întocmite cîteva certificate de vindecare, asupra cărora va trebui să revenim ulterior³. În general, această reînviere a unui rit arhaic, ridiculizat de filosofia secolului precedent, pare într-adevăr să fi fost judecată ca fiind destul de deplasată de mai toate partidele, cu excepția cîtorva *ultra exaltați*. Chateaubriand, în ajunul încoronării și miruirii, înainte deci ca să fi luat o hotărîre Carol al X-lea, scria, în jurnalul său, dacă e să credem *Memoriile de dincolo de mormînt*, următoarele cuvinte: „Nu mai există o mîna destul de virtuoasă ca să vindece scrofulile”⁴. După ceremonie, *La Quotidienne* și *Le Drapeau Blanc* nu s-au arătat cu mult mai

1. Asupra rolului abatelui Desgenettes, a se vedea Léon Aubineau, *Notice sur M. Desgenettes*, in-18, 1860, pp. 13-15 (text reprodus în *Notice Biographique*, pusă de abatele G. Desfossés în fruntea volumului de *Oeuvres inédites de M. Charles-Eléonore Dufriche Desgenettes*, in-8 [1860], pp. LXVI-LXVII). Cf. de asemenea Cahier, *Caractéristiques des Saints*, 1867, I, p. 264. Cererea locuitorilor din Corbeny publicată de S.A. *L'hermite de Corbeny ou le sacre et le couronnement de Sa Majesté Charles X roi de France et de Navarre*, Laon 1825, p. 167, și Ledouble, *Notice sur Corbeny*, p. 245.
2. Relatările contemporane cele mai complete ale ceremoniei de la Azilul Saint-Marcoul se găsesc în *Ami de la Religion*, 4 iunie și mai ales 9 noiembrie 1825 – și în F.M. Miel, *Histoire du sacre de Charles X*, 1825, pp. 308 și urm. (unde, la p. 312, citim: „Unul dintre bolnavi zicea după vizita regelui că Majestatea Sa era primul medic al regatului său”). A se vedea, la 2 iunie, și *Le Constitutionnel*, *Le Drapeau Blanc*, *La Quotidienne* și cele două opusculi următoare: *Précis de la cérémonie du sacre et du couronnement de S.M. Charles X*, in-12, Avignon 1825, p. 78 și *Promenade à Reims ou journal des fêtes et cérémonies du sacre... par un témoin oculaire*, in-12, 1825, p. 165; cf. Cerf, *Du toucher*, p. 281. Despre spitalul Saint-Marcoul (ale cărui frumoase clădiri, datînd din secolul al XVII-lea, pe jumătate ruinate de bombardament, adăpostesc astăzi Ambulanța Americană), H. Jadart, *L'hôpital Saint-Marcoul de Reims*; Travaux Acad. Reims, CXI (1901-1902). La Reims, s-a încercat să se profite de eveniment ca să se reanimeze cultul Sf. Marcoul; s-a retipărit un *Petit Office* al sfîntului Marcoul apărut în 1773 (Biblioth. de la Ville de Reims, R. 170 bis). Cît despre formula pronunțată de Rege, *Le Constitutionnel* scrie că el a atins „fără să rostească nici o singură dată formula veche obișnuită: *Regele te atinge, Dumnezeu să te vindece*”. Se pare însă, după unanimitatea celorlalte mărturii, că e vorba de o eroare, relevată deja în *Ami de la Religion*, 4 iunie 1825, p. 104, n. 1. Despre numărul bolnavilor, sursele dau indicații ușor diferite: 120 după baronul de Damas, 121 după F.M. Miel, circa 130 după l'*Ami de la Religion* din 9 noiembrie (p. 403), 130 după Cerf (p. 283).
3. Mai jos, p. 295, n. 1.
4. Ed. din 1860, IV, p. 306.

prietenoașe decât *Le Constitutionnel*. „Dacă regele”, citim în *La Quotidienne*, „îndeplinind datoria impusă de un vechi obicei, s-a apropiat de acești nenorociți ca să-i vindece, spiritul său drept l-a făcut să simtă că, dacă nu putea lecui plăgile trupului, putea cel puțin să îndulcească amărăciunile sufletului”¹. La stînga, taumaturgul a fost luat în batjocură :

„Păsări, regele miraculos
Va lecui orice scrofulos”,

cînta, de altminteri destul de plat, Béranger în *Miruirea lui Carol cel Simplu*².

Se înțelege de la sine că, infidel în acest punct față de pilda străbunilor săi, Carol n-a atins niciodată la marile sărbători. După 31 mai 1825, nici un rege din Europa nu și-a mai pus mîna pe plăgile scrofuloșilor.

Nimic nu ne face să simțim mai bine declinul definitiv al vechii religii monarhice decât această ultimă încercare – primită atît de timid și atît de mediocru – de a reda regalității strălucirea miracolului. Atingerea scrofulelor a dispărut în Franța, mai tîrziu decît în Anglia ; dar, spre deosebire de ceea ce s-a petrecut dincolo de Canalul Mîneei, la noi, cînd ea a încetat să mai fie practică, însăși credința care susținuse atît de multă vreme ritul aproape că pierise ea însăși și era gata să dispară cu totul. Fără îndoială, glasurile cîtorva credincioși întîrziți se vor mai face uneori auzite. În 1865, un preot din Reims, abatele Cerf, autor al unui memoriu apreciabil despre istoria atingerii, scria : „Începînd această lucrare, mai credeam, fie și slab, în prerogativa regilor Franței de a vindeca scrofulile. Nu apucasem să-mi termin cercetările, cînd prerogativa aceasta a devenit pentru mine un adevăr incontestabil”³. E una dintre ultimele mărturii ale unei convingeri devenite de altfel cu totul platonice, întrucît ea nu mai risca, în timpul respectiv, să fie supusă la proba faptelor. Nu prea văd altceva de comparat în Franța cu faptul supraviețuirilor populare ale vechii credințe, pe care le-am mai putut remarca în Regatul Unit în secolul al XIX-lea, decît doar marca regală – floarea de crin – pe care, cum s-a văzut, cei de ai șaptelea fii o moșteniseră de la regi ; dar cine oare, printre clienții celui „marcou” din Vovette ori ai atîtor alți „marcou”, se mai gîdea la legătura pe care conștiința populară o stabilise odinioară, în mod obscur, între puterea „celui de al șaptelea” și privilegiul mîinii regale ? Mulți dintre contemporanii noștri nu mai cred deloc în vreo manifestare miraculoasă ; pentru ei, chestiunea e cu totul rezolvată. Alții n-au respins deloc miracolul ; dar ei nu mai cred că puterea politică ori chiar o filiație regală ar mai putea conferi cuiva grații supranaturale. În acest sens, Grigore VII a triumfat.

1. 2 iunie, *Correspondance particulière de Reims*. În același număr, *Extrait d'une autre lettre de Reims*, cu același ton. Să se compare cuvintele pe care Miel, loc. cit., p. 312, le atribuie lui Carol al X-lea însuși : „Regele ar fi spus, părăsindu-i pe bolnavi : „Dragii mei prieteni, v-am adus cuvinte de mîngîiere ; doresc în chip profund să vă vindecați”.

2. *Oeuvres*, ed. din 1847, II, p. 143.

3. *Du toucher*, p. 280. În același sens, se mai poate vedea Părintele Marquigny, *L'attouchement du roi de France guérissait-il des écrouelles?*, *Etudes*, 1868 și abatele Ledouble în a sa *Notice sur Corbeny*, 1883, p. 215. În 1853, Monseniorul Gousset, arhiepiscop de Reims, îi exprima baronului Damas credința sa în atingere ; dar el nu-i considera efectele ca fiind cu totul miraculoase : Damas, *Mémoires*, p. 305 și mai jos, p. 295, n. 3.

Cartea a III-a

**INTERPRETAREA CRITICĂ
A MIRACOLULUI REGAL**

CAPITOL UNIC

1. Primele încercări de interpretare raționalistă

Am urmărit pînă acum, cel puțin pe cît ne îngăduiau textele, vicisitudinile seculare ale miracolului regal; în cursul acestei cercetări, ne-am străduit să punem în lumină reprezentările colective și ambițiile individuale care, amestecîndu-se unele cu altele într-un fel de complex psihologic, i-au făcut pe regii Franței și ai Angliei să revendice puterea taumaturgică, iar popoarelor să le-o recunoască. Am explicat astfel, într-un anumit sens, miracolul în originile și îndelungatul său succes. Cu toate acestea, explicația rămîne încă incompletă; un punct rămîne obscur în istoria darului miraculos. În fond, mulțimile care au crezut odinioară în realitatea tratamentelor operate prin mijlocirea atingerii sau a inelelor medicinale vedeau în acestea un fapt de ordin experimental, „un adevăr clar ca lumina soarelui”, exclama Browne¹. Credința nenumăraților fideli fiind doar iluzie, cum să înțelegem faptul că ea n-a sucombat în fața experienței? Cu alte cuvinte, oare, regii au vindecat? Dacă da, prin ce procedee? Dacă, din contra, răspunsul trebuie să fie negativ, cum s-au putut oamenii convinge, ani de-a rîndul, că ei vindecau? Bineînțeles, chestiunea nici nu s-ar pune, dacă am admite posibilitatea de a face apel la cauzele supranaturale; dar, așa cum s-a spus, cine se mai gîndește astăzi să le invoce, în cazul particular care ne preocupă? Or, nu e de ajuns să respingem, fără altă formă de proces, vechea interpretare pe care rațiunea o înlătură; trebuie să încercăm s-o înlocuim cu o interpretare nouă, pe care rațiunea să o poată accepta: sarcină delicată, de la care dacă am vrea să ne eschivăm, ar însemna să comitem totuși un fel de act de lașitate intelectuală. În fapt, importanța problemei depășește istoria ideilor monarhice. Sîntem în prezența unui anumit tip de experiență crucială, în care este interesată întreaga psihologie a miracolului.

Într-adevăr, vindecările regale reprezintă unul dintre cele mai bine cunoscute fenomene pretinse ca fiind supranaturale, cele mai ușor de studiat și, dacă putem îndrăzni să spunem astfel, unul dintre cele mai garantate din cîte ne oferă trecutul. Lui Renan îi plăcea să constate că nici un miracol nu avusese loc vreodată în fața Academiei de Științe; miracolul regal, cel puțin, a fost observat de numeroși medici nelipsiți, cu toții, de o brumă de metodă științifică. Cît despre mulțimi, ele au crezut în miracol cu toată pasiunea. Avem deci asupra lui un mare număr de mărturii, de o proveniență extrem de diversă. Și, mai ales, ce altă manifestare de acest gen se poate cita care să se fi desfășurat cu atîta coerență și regularitate timp de aproape opt secole de istorie? „Singurul miracol rămas perpetuu în religia creștinilor și în casa de Franța”, scrie, din 1610 încă, un bun catolic și un zelos monarhist, istoriograful Pierre Mathieu². Or, se întîmplă că, printr-un

1. *Charisma*, p. 2: „I shall presume, with hopes to offer, that there is no Christian so void of Religion and Devotion, as to deny the Gift of Healing: A Truth as clear as the Sun, continued and maintained by a continual Live of Christian Kings and Governors, fed and nourished with the same Christian Milk”.

2. [Mathieu], *Histoire de Louys XI roy de France*, folio, 1610, p. 472. Expresia „miracol perpetuu” a fost reluată de du Peyrat, *Histoire ecclésiastique de la Cour*. p. 818;

noroc prețios, acest miracol, perfect notoriu și admirabil în continuitatea sa, este unul dintre cele în care astăzi nimeni nu mai crede; așa încât, studiindu-l la lumina metodelor critice, istoricul nu riscă deloc să șocheze sufletele pioase: rar privilegiu, de care se cuvine să profităm. De altfel, oricine e liber să încerce să transpună la fapte de aceeași speță concluziile la care poate să conducă studiul de față.

Necesitatea de a da o explicație întemeiată pe rațiune vindecărilor atribuite vreme îndelungată regilor de către sufletul popular, s-a impus de mai multă vreme spiritelor înclinate să nege supranaturalul datorită filosofiei lor. Dacă istoricul încearcă astăzi o asemenea nevoie, oare cu cât mai multă forță vor fi trebuit s-o resimtă gânditorii de altădată, pentru care miracolul regal era oarecum un dat al experienței zilnice?

Cazul acelor *cramp-rings*, la drept vorbind, n-a fost niciodată îndelung discutat; se poate crede, în bună parte, datorită faptului că ele au încetat să mai fie fabricate, prea de timpuriu pentru ca gândirea liberă a vremurilor moderne să fi avut mult timp ocazia să se preocupe de ele. Totuși, francezul de l'Ancre, scriind în 1622 un mic tratat împotriva „vrăjitoriilor”, le-a acordat o mențiune; probabil că în preajma sa oamenii nu pierduseră încă obiceiul, atestat cu treisprezece ani mai devreme de Du Laurens, de a le tezauriza în chip de talismane. El nu le neagă virtutea, dar refuză să vadă în ea fie și un cât de neînsemnat element miraculos. Desigur, nu pentru că neîncrederea ar fi fost la el o atitudine filosofică; însă mândria națională îl împiedica să admită ca autentic un miracol englez. Pentru el, „inelele de vindecare” își trag eficacitatea de la vreun leac secret, mai mult sau mai puțin magic – „picior de elan” sau „rădăcini de bujor” – pe care regii Angliei îl introduc pe ascuns în metal¹. Într-un cuvânt, pretinsa consacrare n-ar fi decît un șiretlic. Vom întîlni de îndată, în legătură cu miracolul scrofulilor, numeroase explicații similare. Interpretarea atingerii, spre deosebire de aceea a inelelor medicinale, a fost discutată mult mai frecvent.

Așa cum s-a văzut, chestiunea a fost disputată mai întîi printre primii „libertini” italieni. După ei, cîțiva teologi protestanți din Germania – Peucer încă de la sfîrșitul secolului al XVI-lea, Morhof și Zentgraff în secolul următor – o acaparează, într-un spirit în general similar, pentru că, dacă ei nu pretind să nege orice supranatural, ca predecesorii lor, nici nu se arată mai dispuși decît aceștia să atribuie grații miraculoase regelui catolic al Franței și nici măcar dinastiei anglicane. Se pare că enigma vindecărilor regale devenise în secolul al XVII-lea un material obișnuit pentru acele disertații publice care însuflețeau din cînd în cînd viața cam mohorîtă a universităților germane; cel puțin opusculele lui Morhof, Zentgraff și, probabil, cel al lui Trinkhusius, căruia nu-i cunosc din nefericire decît titlul, s-au născut din tezele susținute în fața unei adunări academice la Rostock, Wittemberg și Iena². Ne dăm seama că, pînă aci, discuțiile se desfășurau în afara celor două regate direct interesate de taumaturgia regală. În Franța și Anglia, scepticii erau reduși la politica tăcerii. Lucrurile n-au stat la fel în Anglia secolului al XVIII-lea, în care regii încetaseră să mai pretindă că

la fel, Balthasar de Riez, *L'incomparable piété des tres-chrétiens rois de France*, II, 1672, p. 151.

1. *L'incrédulité et mescreance du sortilege*, p. 164: „că dacă s-ar găsi în inelul său de vindecare picior de elan ori rădăcină de bujor, pentru ce să se atribuie acestui miracol ceea ce poate fi produs de un agent natural?”.
2. Pentru lucrările lui Morhof, Zentgraff, Trinkhusius, v. mai sus, *Bibliografia*; pentru Peucer, mai jos, p. 290, n. 4.

vindecă. Am menționat deja polemica pe această temă ce i-a încăierat pe whigi și iacobiți. Dezbateră n-avea doar un interes politic. Celebrul *Eseu asupra miracolului*, publicat în 1749 de Hume, i-a redat demnitatea filosofică și teologică. Nu pentru că în aceste câteva pagini, atât de temeinice și de compacte, s-ar întâlni vreo aluzie la pretenziile privilegii ale mîinii regale; Hume vorbește aci ca un pur teoretician și nu întîrzie deloc asupra examenului critic al faptelor. Părerea sa asupra acestui punct, trebuie căutată în a sa *Istorie a Angliei*; este o carte, după cum ne puteam aștepta și după cum am văzut deja, în mod decis sceptică, avînd o nuanță de dispreț pe care „superstiția” o inspire în mod firesc oamenilor din secolul al XVIII-lea. Dar *Eseul*, îndreptînd atenția asupra unei întregi categorii de probleme, a conferit miracolelor, în general, un fel de actualitate, la care vechiul rit monarhic și-a avut contribuția sa. În 1754, un preot anglican, John Douglas, a publicat, sub titlul *Criterion*, o respingere a *Eseului*, plasîndu-se hotărît pe terenul istoric. Acest mic tratat, plin de observații judicioase și fine, merită – indiferent ce s-ar putea gîndi despre concluziile sale – să ocupe un rang onorabil în istoria metodelor critice. El nu se prezintă ca o apărare fără discernămint a tuturor fenomenelor caracterizate în mod obișnuit ca supranaturale. Douglas se străduiește – așa cum spune chiar prin cuvintele din subtitlul lucrării sale – să respingă „pretențiile” celor ce vor „să compare Puterile miraculoase expuse în Noul Testament cu cele despre care s-a spus că au dăinuit pînă aproape de vremea noastră; și să arate marea și fundamentală deosebire între cele două tipuri de miracole, din punct de vedere al mărturiei: din care va reieși că cele dintîi trebuie să fie adevărate, iar celelalte false”. În fond, este vorba să fie salvate minunile din Evanghelie, respingîndu-se orice legătură între ele și alte manifestări mai recente, cărora opinia luminată a epocii a renunțat definitiv să le mai acorde încredere: printre falsele minuni din prezent figurează, alături de vindecările ce se operează pe mormîntul diaconului Paris, „tratamentele scrofulelor prin atingerea regală”. Pentru un om din secolul al XVIII-lea, erau cele mai familiare două exemple ale unei acțiuni pe care plebea o considera miraculoasă¹.

Or, toți acești scriitori, de la cei mai vechi gînditori naturaliști din Italia, Calcagnini sau Pomponazzi, pînă la Zentgraff și Douglas, adoptă o poziție comună față de puterea taumaturgică a regilor. Pentru rațiuni diferite, ei sînt cu toții de acord să-i refuze originea supranaturală; dar ei n-o neagă în sine însăși; ei nu contestă nicidecum că regii operează efectiv vindecări. Atitudine destul de stînjenoare pentru ei înșiși, fiindcă îi silește să caute pentru aceste vindecări, a căror realitate o admit, pentru acele „jocuri uluitoare ale lucrurilor”², cum spune Peucer, niște explicații de ordin natural sau așa-zis natural, pe care nu le află fără trudă. De unde provine adoptarea acestei poziții? N-ar fi fost mai comod să conchidă, fără nici un înconjur, că nu există dar de a vindeca? Spiritul lor critic, insuficient de ascuțit încă, probabil că nu era deocamdată capabil de o asemenea îndrăzneală. Vocea

1. Pentru titlul complet al cărții lui Douglas – de unde s-a luat citatul de mai sus – a se vedea *Bibliografia, supra*, p. 5. Lucrarea este dedicată unui sceptic anonim, nimeni altul decît Adam Smith. Ca și la Hume, interpretarea supranaturală a miracolului regal este respinsă în termeni disprețuitori: „This solution might, perhaps, pass current in the Age of *Polydor Virgil*, in that of *M. Tooker*, or in that of *Mr. Wiseman*, but one who would account for them so, at this Time of Day, would be exposed, and deservedly so, to universal Ridicule” (p. 200). Cît despre minunile diaconului Paris, și Hume făcuse aluzie la ele în *Eseul* său: este singurul exemplu concret pe care-l menționează.

2. „Mirifica eventuum. ludibria”: cf. mai jos, p. 290, n. 4.

publicului afirma în unanimitate că un mare număr de scrofuloși fuseseră scăpați de boala lor de către regi. Ca să respingi drept nereal un fapt proclamat real de o mulțime de martori sau preinși martori, e nevoie de o cutezanță pe care n-o poate da și justifica decât o cunoaștere serioasă a rezultatelor obținute de studierea mărturiei umane. Or, psihologia mărturiei este chiar și în zilele noastre o știință foarte tânără. Pe vremea lui Pomponazzi și chiar a lui Douglas, ea se mai afla încă într-o stare nesigură. În ciuda aparențelor, pe atunci, demersul intelectual cel mai simplu și, poate, cel mai cuminte era să accepți faptul considerat ca dovedit de experiența comună, chiar dacă îi cauți niște cauze diferite de cele atribuite de imaginația populară. Astăzi, noi nu ne mai dăm seama de dificultățile în care au putut fi antrenate cândva anumite spirite, chiar relativ emancipate, de neputința lor de a respinge cu hotărîre, drept false, afirmațiile unei somități universale. Cel puțin, atunci cînd lui Wycliff i se puneau în față minunile înfăptuite de niște preinși sfinți, compromiși în ochii săi de participarea lor la îmbogățirea slujitorilor Bisericii, el putea răspunde făcînd să le ajungă originea pînă la demoni, care, după cum se știe, erau în stare să imite grațiile divine¹. Tot astfel, iezuitul Delrio insinua că diavolul putea prea bine să fie implicat în tratamentele operate de regina Elisabeta, presupunînd că acele tratamente ar fi avut vreo realitate²; și protestanții francezi, după mărturia lui Josué Barbier, preferau uneori să-și considere regele ca pe un complice al diavolului, decât să-i recunoască darul miracolului³. Era însă un expedient de care nici chiar teologilor reformați nu le plăcea să abuzeze⁴, ce scăpa irevocabil unor filosofi naturaliști.

Primele explicații date atingerii de gînditorii italieni din Renaștere sînt, în ochii noștri, foarte neobișnuite și, ca s-o spunem deschis, adeseori destul de bizare. Mai întîi, ne vine greu să înțelegem că ele au reprezentat vreun progres oarecare față de explicarea prin miracol. Motivul e că între oamenii Renașterii și noi s-au interpus mai toate științele fizice și naturale. Trebuie să fim însă drepiți cu acești precursori⁵. Așa cum am notat deja, progresul însemna să faci să intre în disciplina legilor naturii – chiar și inexact concepute – un fenomen considerat pînă atunci ca fiind situat în afara ordinii normale a lumii. Sîngăcia acestor eforturi nesigure era aceea a celor dintîi pași ai copilăriei. De altminteri, însăși diversitatea interpretărilor propuse trădează ezitățile autorilor lor.

Se zice că astronomul florentin Juncinus, care a fost preotul ducelui de Anjou, cel de al patrulea fiu al Caterinei de Medicis, căuta cauza vindecărilor regale în nu se știe ce influență misterioasă a astrelor⁶; imaginația aceasta,

1. *De papa*, c. 6: *English works of Wycliff*.. ed. F.D. Matthew, *Early English Texts*, 1880, p. 469; cf. Bernard Lord Manning, *The people's faith in the time of Wycliff*, p. 82, n. 5, nr. III.

2. *Disquisitionum*, p. 64; cf. mai sus, p. 269, n. 2.

3. Cf. mai sus, pp. 255-256.

4. Peucer pare să respingă net ipoteza demoniacă; text citat mai jos, p. 290, n. 4.

5. Despre școala naturalistă italiană se vor găsi informații utilizabile în J.R. Charbonnel. *La pensée italienne au XVI^e siècle et le courant libertain*, 1919; cf. de asemenea Henri Busson, *Les sources et le développement du Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance* (1533-1601), 1922, pp. 29 și urm. și 231 și urm.

6. Părerea lui Juncinus este citată de Morhof, *Princeps Medicus (Dissertationes Academicæ)*, p. 147. Nu cunosc din acest autor: Franciscus Juncinus, Florentinus, decât un *Speculum Astrologiae*, 2 vol. in-4°, Lyon 1581, în care n-am găsit nimic cu privire la miracolul regal.

oricît ne-ar părea de bizară, era pe gustul epocii: se pare că n-a avut totuși decît un succes mediocru. Cardan crede într-un fel de impostură: conform părerii lui, regii Franței se hrănesc cu niște arome prevăzute cu o virtute medicinală ce „se transmite persoanelor lor”¹. Calcagnini presupune un alt fel de șiretlic; după cum povestește, la Bologna, Francisc I ar fi fost surprins umezindu-și degetul mare cu salivă; tocmai în saliva Capețienilor s-ar afla puterea lor curativă, probabil ca o calitate fiziologică proprie stirpei lor². Vedem apărînd aci o idee care trebuia să vină într-un mod aproape inevitabil în mintea oamenilor vremii: aceea a unei puteri vindecătoare ce se transmitea prin sînge; existau pe atunci, în Europa, destui șarlatani care se pretindeau în stare să aline o boală sau alta prin vocație familială! Cum am avut ocazia să semnalăm mai sus, specialistul în drept canonic italian Felino Sandei – mort în 1503 –, refuzînd, spre marea indignare a unuia dintre cei mai vechi apologeti ai familiei de Valois, Jacques Bonaud de Sauset, să recunoască privilegiul taumaturgic al monarhilor francezi ca miraculos, îi atribuia deja ca origine „forța înrudirii”³. Cel mai ilustru reprezentant al școlii filosofice din Padova, Pietro Pomponazzi, a reluat aceeași ipoteză, epurînd-o definitiv de orice apel la miraculos. „Întocmai cum, zice el, o anumită iarbă, o anume piatră sau un anume animal... se întîmplă să posede virtutea de a vindeca o boală... la fel și un anume om poate, printr-un atribut personal, să posede o asemenea virtute”; în cazul regilor Franței, atributul în cauză este, după părerea lui, nu prerogativa unui individ izolat, ci a unei întregi spițe. El îi apropie destul de puțin reverențios pe acești mari principii de „rudele Sfintului Pavel”, vraci italieni care, după cum se știe, se dădeau drept medici pentru mușcăturile veninoase; nu pune la îndoială nici talentul unora, nici pe al celorlalți: în sistemul său, aceste predispoziții ereditare sînt absolut naturale, la fel ca

1. Pasaj din *Contradicentium medicorum libri duo*, citat de mai multe ori, în special de Delrio, *Disquisitionum*, ed. din 1624, p. 27 (indicația lipsește în ed. din 1606), de du Peyrat, *Histoire ecclésiastique de la Cour*, p. 797, de Gaspard a Reies, *Elysium jucundarum*, p. 275, dar pe care din lipsa unor table de materii adecvate în această lucrare, nu l-am putut afla. După Delrio, loc. cit., Cardan ar fi fost „dignum scutica Ioann. Brodae, lib. 8 miscellan. c. 10”. Unica ediție din *Miscellaneorum* a lui Jean Brodeau pe care o posedă Biblioteca Națională, Basel 1555, nu are decît șase cărți.
2. Celio Calcagnini, *Opere*, Basel, fol., 1544, *Epistolarum quaestionum*, liber I, p. 7: scrisoare către nepotul său, Thomas Calcagnini: „Quod Bononiae videris Franciscum Galliarum regem salivae tantum pollice in decussem allita strumis mederi, id quod gentilitium et peculiare Gallorum regibus praedicant: non est quod mireris, aut ulla te rapiat superstitio. Nam et salivae humanae, ieiunae praesertim, ad multas maximasque aegritudines remedium inest”. Calcagnini (1479-1541) nu aparține aceluiași grup ca Pomponazzi sau Cardan, de exemplu, nici aceleiași generații; dar el era cu siguranță un spirit liber; a luat poziție în favoarea sistemului lui Copernic; Erasmus a vorbit despre el cu elogii. A se vedea despre el, Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, VII, 3, Modena 1792, pp. 870 și urm. Cît despre ideea puterii curative a salivei, ea era o foarte veche noțiune populară: cf. C. de Mensignac, *Recherches ethnographiques sur la salive et le crachat (Extrait des bulletins de la Soc. anthropologique de Bordeaux et du Sud-Ouest*, anul 1890, tom VI), Bordeaux 1892; și Marignan, *Etudes sur la civilisation française*, II, *Le culte des saints sous les Mérovingiens*, p. 190. În Anglia, cei de ai șaptelea fii își umezeau uneori degetele cu salivă înainte de a atinge: *Folk-lore*, 1895, p. 205. Despre ideea unei imposturi regale, cf. ipotezei lui Delrio despre „plasturii” secreți ai regilor Angliei: mai sus, p. 269.
3. Textul lui Sandei, citat mai sus, p. 102, n. 4. Jacques Bonaud de Sauset, lucrare și pasaj indicate în *Bibliografie*, p. 3. Miracolul regal francez este considerat ca efectul unei „virtuți ereditare” și de italianul Leonardo Vairo, care nu e un raționalist: L. Vairus, *De fascino libri tres*, 1583, lib. I, c. XI, p. 48.

proprietățile farmaceutice ale speciilor minerale sau vegetale¹. La fel gîndește, cel puțin în linii mari, și Giulio-Cesare Vanini². Dar, la cel din urmă, apare deja – îmbinîndu-se cu teoria eredității, comună cu Pomponazzi – o explicație de un gen diferit, pe care o vom regăsi apoi la Beckett și la Douglas³. După acești autori, tratamentele ar fi fost efectul „imaginației”; ei nu înțelegeau prin asta că sînt imaginare, adică ireale; ei credeau că bolnavii, avînd spiritul zdruncinat de solemnitatea ceremoniei, de fastul regal și, înainte de toate, de speranța de a-și recăpăta sănătatea, sufereau o zguduire nervoasă capabilă ea singură să aducă vindecarea. Atingerea ar fi fost, în fond, un fel de psihoterapie, iar regii, tot atîția Charcot – fără s-o știe⁴.

Nimeni nu mai crede astăzi în influența fiziologică a astrelor, în puterea medicinală a salivei, în forța de comunicare a unei hrane aromatizate, în

1. Petri Pomponatii, *Mantuani, ... de naturalium effectuum causis*, ed. din Basel [1567], cap. IV, p. 43: „Secundo modo hoc contingere posset, quoniam quemadmodum dictum est in suppositionibus, sicuti contingit aliquam esse harbam, vel lapidem, vel animal, aut aliud, quod proprietatem sanandi aliquam aegritutinem habeat... ita contingit aliquem hominem ex proprietate individuali habere talem virtutem” și, la p. 48, în enumerarea exemplelor: „Reges Gallorum nonne dicuntur strumas curasse”. Asupra lui Pomponazzi și a atitudinii sale față de supranatural, a se vedea o pagină pătrunzătoare a lui L. Blanchet, *Campanella*, 1922, pp. 208-209. Este curios să constatăm că, vrînd să-și dea aerul de a apăra miracolele împotriva lui Pomponazzi, Campanella (care, în sinea lui, se pare că n-a crezut în ele) a ales și el, printre alte exemple, miracolul regal: *De sensu rerum*, IV, c. 4, in-4°, Frankfurt 1620, pp. 270-271; cf. Blanchet, p. 218.
2. Julii Caesaris Vanini... *De admirandis Naturae Reginae Deaeque Mortalium Arcanis*, Paris 1616, pp. 433 și 441; pasajul este de altfel destul de obscur, fără îndoială din prudență, și întrețesut cu elogii la adresa regilor Franței.
3. Douglas face de asemeni un loc coincidenței: „in those Instances when Benefit was received, the Concurrence of the Cure with the Touch might have been quite accidental, while adequate Causes operated and brought about the Effect” (p. 202). Printre autorii contemporani, Ebstein, *Heilkraft der Könige*, p. 1106, socotește că atingerea era, în realitate, un fel de masaj, avînd efect ca atare; n-am crezut că e nevoie să discut această teorie.
4. Peucer înclină să considere credința în darul taumaturgic ca o superstiție, însă nu ia poziție față de diferitele ipoteze prezentate în epoca sa pentru a explica tratamentele: *De incantationibus în Commentarius de praecipuis divinationum generibus*, ed. din 1591, f. mic in-8°, Zerbst, p. 192: „Regibus Francicis aiunt familiare esse, strumis mederi aut sputi illitione, aut, absque hac, solo contactu, cum pronuntiatione paucorum et solennium verborum; quam medicationem ut fieri, sine Diabolicis incantationibus manifestis, facile assentior: sic, vel ingenita vi aliqua, constare, quae a maioribus propagetur cum seminum natura, ut morbi propagantur, et similitudines corporum ac morum, vel singulari munere divino, quod consecratione regno ceu dedicatis [*sic*] contingat in certo communicatum loco, et abesse superstitionis omnis inanem persuasionem, quaeque hanc sancunt mirifica eventuum ludibria, non facile crediderim: etsi de re non satis explorata, nihil temere affirmo”. În ce privește disertațiile lui Morhof și Zentgraff, ele n-au decît valoarea de compilații. Din acest punct de vedere, sînt foarte prețioase; în privința gîndirii însă, ele nu întes nicidecum la originalitate. Atitudinea lui Morhof este destul de greu de precizat; el pare să considere puterea taumaturgică a regilor ca pe o grație supranaturală acordată de Dumnezeu (p. 155), dar concluzia are un ton ușor sceptic (p. 157). Zentgraff are ca singur scop să arate că o explicație de ordin natural este posibilă; printre cele propuse înaintea lui, nu se crede obligat să aleagă. El pare să încline spre ideea unui fel de imposturi (regii ungîndu-și mîinile cu un balsam special), dar fără să insiste; și conchide cu prudență: „Ita constat Pharaonis Magorum serpentes, quos Moses miraculose procluxit, per causas naturales productos esse, etsi de modo productionis nondum sit res plane expedita” (p. B², v°).

virtuțile curative înăscute, transmise prin descendența familială. Dar explicația psihoterapeutică a miracolului regal pare să aibă încă adepți; e drept, nu sub aceleași forme simpliste ca altădată – cine ar mai spune astăzi, împreună cu Beckett, că sîngele, pus în mișcare de imaginație, forța canalele obturate ale glandelor? –, ci sub veșmîntul oferit de niște doctrine neurologice mai subtile și mai amăgitoare. De aceea e bine să spunem un cuvînt despre ele.

Fără îndoială, se cuvine să lăsăm aici deoparte inelele medicinale. În măsura în care se aplică la această manifestare a darului taumaturgic, ipoteza lui Vanini și Douglas nu e lipsită cu totul de verosimilitate. Este legitim s-o reținem ca susceptibilă de a explica, dacă nu toate cazurile, cel puțin un anumit număr dintre ele. Într-adevăr, să ne amintim ce afecțiuni erau socotite a fi vindecate de inelele de aur sau argint consacrate în ziua de Vinerea Mare: epilepsia și „crampa”, adică tot soiul de spasme sau dureri musculare. Desigur, nici epilepsia și nici, în grupul destul de prost determinat al „dururilor”, reumatismul sau guta, de exemplu, nu depind de un tratament psihiatric. Dar cum să pierdem din vedere ce reprezenta altădată medicina, chiar cea savantă? Cum să uităm ce-a fost dintotdeauna medicina populară? Nici de la una, nici de la cealaltă nu s-ar putea aștepta multă precizie în definițiile clinice, nici diagnostice foarte sigure. În vremea în care regii Angliei binecuvîntau inelele, este sigur că erau confundate cu ușurință, sub numele de epilepsie sau sub un altul dintre numeroasele ei sinonime – boala comițială, boala Sfîntului Ioan și așa mai departe – pe lîngă tulburările propriu-zis epileptice, multe alte forme de tulburare nervoasă, precum unele crize convulsive, tremurături, contracții de origine pur emotivă, sau cele pe care neurologia modernă le-ar cuprinde în grupul de fenomene născute din sugestie sau din autosugestie, desemnate sub numele de „pithiatice”: toate acestea fiind accidente pe care un șoc psihic sau influența sugestivă a unui talisman sînt perfect capabile să le facă să dispară¹. La fel, printre dureri, existau probabil unele de natură nevropată, asupra cărora „imaginația” – în sensul în care vechii autori foloseau acest cuvînt – a putut prea bine să nu rămînă fără efect. Printre purtătorii de inele, unii, după toate aparențele, și-au datorat pur și simplu ușurarea ori poate numai atenuarea suferințelor lor, încrederii robuste pe care o consacraseră amuletei regale. Dar să ne întoarcem la forma cea mai veche, cea mai strălucită și mai bine cunoscută a miracolului: atingerea scrofulilor.

În secolul al XVII-lea, partizanii caracterului supranatural al regalității au protestat în mai multe reprize împotriva ideii că tratamentele atribuite mîinii sacre a regilor puteau fi efectul imaginației. Argumentul adus de obicei este acela că adeseori erau văzuți vindecîndu-se copii la o vîrstă foarte fragedă, incapabili să sufere vreoa sugestie, pentru că erau incapabili să înțeleagă: observație care-și are într-adevăr valoarea ei; căci, pentru ce să negăm vindecările de copii mici, dacă le admitem pe cele ale adulților care nu sînt altfel atestate?² Dar principalul motiv care trebuie să ne împiedice să

1. Despre tulburările de origini emotive sau pithiatice, a se vedea în special J. Babinski, *Démembrement de l'hystérie traditionnelle, Pithiatisme*; *Semaine médicale*, XXIX, 1909, pp. 3 și urm. O confuzie clinică de același gen este și aceea care, după M. Gaidoz, explică năcar un număr redus de vindecări aparente de cazuri de turbare observate la pelerinii de la Sf. Hubert. „Convulsiile și furiile turbării seamănă cu acelea ale unor maladii nervoase și mentale diverse”. *La rage et Saint Hubert*, p. 103.
2. De exemplu, Wiseman, *Severall Chirurgical Treatises*, I, p. 396; Heylin, în replica dată lui Fuller, citată mai jos, p. 295, n. 3; Le Brun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses*, II, p. 121. Este curios să constatăm că, în 1853, Monseniorul Gousset,

acceptăm interpretarea psihică a miracolului regal este de alt ordin. Cu circa cincizeci de ani în urmă, probabil că ea n-ar fi găsit decît puțini opozanți printre neurologi și psihiatri: căci, pe urmele lui Charcot și ale școlii sale, se considera că anumite tulburări nervoase, calificate drept „isterice”, puteau produce plăgi și edeme. E de la sine înțeles că leziunile cărora li se atribuia această origine erau socotite, printr-o justă compensație, ca fiind apte să cedeze în fața influenței unui șoc de aceeași natură. Ce poate fi mai simplu, o dată acceptată această teorie, decît să presupunem, cel puțin pentru un anumit număr de tumori sau plăgi pretinse scrofuloase, prezentate atingerii regale, un caracter „isteric”? Dar aceste concepții sînt astăzi respinse aproape în unanimitate. Studii mai bine conduse au arătat că fenomenele organice atribuite cîndva acțiunii isteriei trebuie să fie raportate, în toate cazurile susceptibile de observații precise, fie la simulare, fie la afecțiuni care nu au nimic nervos¹. Rămîne să ne întrebăm dacă sugestia poate antrena vindecarea scrofului propriu-zise, adică a adenitei tuberculoase, ori a adenitelor în general. Neîncrezîndu-mă, după cum se cuvine, în propria mea incompetență, am crezut că trebuie să pun această întrebare mai multor medici sau fiziologi; răspunsurile lor au fost variate în formă, potrivit cu temperamentele lor individuale; în ceea ce privește fondul, toate au fost asemănătoare, rezumîndu-se foarte exact prin cuvintele unuia dintre ei: a susține o asemenea teză ar însemna o „erezie fiziologică”.

2. Cum a fost posibilă credința în miracolul regal

În fond, gînditorii Renașterii și urmașii lor imediați n-au izbutit niciodată să dea o explicație satisfăcătoare miracolului regal. Greșeala lor a fost aceea că au pus incorect problema. Ei nu cunoșteau suficient istoria societăților umane pentru ca să poată măsura forța iluziilor colective; astăzi, noi le apreciem mai bine puterea uimitoare. Este și în acest caz aceeași veche poveste pe care Fontenelle a narat-o atît de agreabil. Se spunea în Silezia că în gura unui băiat apăruse un dinte cu totul de aur: savanții au găsit o mie de motive ca să explice minunea; pe urmă, cineva s-a gîndit să privească miraculoasa falcă; a văzut o foiță de aur aplicată cu îndemînare pe un dinte foarte obișnuit. Să ne ferim să-i imităm pe acești doctori nechibzuți: înainte de a cerceta cum vindeau regii, să nu uităm să ne întrebăm dacă vindeau cu adevărat. O privire aruncată pe dosarul clinic al dinastiilor miraculoase nu va întîrzia să ne lumineze asupra acestui punct. „Principii medici” nu erau niște impostori; dar tot astfel cum acel copil din Silezia nu avea un dinte de aur, nici ei n-au redat sănătatea nimănui. Adevărata problemă va fi deci aceea de a înțelege cum de s-a putut crede în puterea lor taumaturgică, atîta vreme cît ei nu vindeau. Și în această chestiune ne va lămuri dosarul clinic².

arhiepiscop de Reims, credincios întîrziat în miracolul regal, credea că „în zilele noastre, copiii sînt mai ușor vindecați” pentru că nu putem fi vindecați fără să credem (cuvinte relatate de baronul Damas, *Mémoires*, II, p. 306).

1. Cf. în special Déjerine, *Séméiologie du système nerveux*, 1904, pp. 1110 și urm.; J. Babinski, *Démembrement de l'Hystérie traditionnelle*, *Semaine médicale*, 1909; J. Babinski și J. Froment, *Hystérie, Pithiatisme et troubles nerveux d'ordre réflexe en Neurologie de guerre*, ed. a 2-a, 1918, pp. 73 și urm.
2. Ușurința de a accepta ca reală o acțiune miraculoasă, chiar și dezmințită în mod stăruitor de experiență, se regăsește de altminteri la toți „primitivii”, puțînd trece chiar, drept una dintre trăsăturile esențiale ale mentalității zise „primitive”. A se vedea, printre altele, un exemplu curios în L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, 1922, p. 343 (insulele Fidji).

Mai întâi, sare în ochi faptul că eficacitatea mîinii regale suferea cel puțin unele eclipse. Știm prin numeroase exemple că mulți bolnavi cereau să fie atinși în repetate rînduri: dovadă evidentă că prima încercare nu fusese suficientă. Astfel, sub ultimii Stuarti, un cleric s-a prezentat de două ori lui Carol al II-lea și de trei ori lui Iacob al II-lea¹. Browne nu ezita să recunoască acest fapt: unele persoane „n-au fost vindecate decît la a doua atingere, întrucît nu obținuseră această binefacere de prima oară”². S-a format în Anglia o superstiție, potrivit căreia contactul regal nu era urmat cu adevărat de efect decît dacă era repetat; ea nu s-a putut naște decît pentru că prima atingere rămînea adeseori zadarnică³. La fel și în regiunea Beauce, în secolul al XIX-lea, clienții aceluia „marcou” din Vovette, atunci cînd nu obțineau alinarea la prima solicitare, își înmulțeau vizitele la medicul de țară⁴. Nici regii, nici cei de ai șaptelea fii nu reușeau deci de fiecare dată.

Mai mult decît atît. Ceea ce, bineînțeles, în vremurile frumoase ale credinței monarhice, credincioșii din Franța sau din Anglia n-ar fi admis cu nici un preț era faptul că regii n-au vindecat niciodată pe cineva; însă cea mai mare parte dintre ei nu-și făceau scrupule să mărturisească adevărul că regii nu vindecau pe toată lumea, chiar și atunci cînd o luau de la capăt de mai multe ori. Douglas remarcă pe bună dreptate că: „Nimeni n-a pretins vreodată că atingerea regală ar fi binefăcătoare în toate cazurile în care oamenii se foloseau de ea⁵. Încă din 1593, iezuitul Delrio își făcea un argument din mărturisirile lui Tooker pe această temă, ca să atace miracolul englez⁶: pentru că ținea să ruineze pretențiile unei prințese eretice. Pentru ca să ajungă cineva cu sufletul împăcat la o concluzie atît de gravă, trebuia să aibă ochii deschiși de pasiunea religioasă. De obicei, așa cum o arată chiar exemplul lui Tooker, iar după el, cel al lui Browne, oamenii erau mai împăciuitori. Să ascultăm răspunsul lui Josué Barbier la îndoielile vechilor săi coreligionari protestanți: „Voi spuneți, ca să întunecați și mai mult această virtute miraculoasă, că sînt foarte puțini scrofuloși, printre cei atinși, care se vindecă... Dar dacă v-am da dreptate că numărul celor vindecați este mai mic decît al celor ce rămîn bolnavi, din asta nu urmează totuși că vindecarea acelorora nu este miraculoasă și admirabilă, tot atît pe cît era vindecarea celui care intra cel dintîi în scîldătoarea Vitezda, după tulburarea apei prin mijlocirea Îngerului care cobora o dată pe an în acest scop. Și cu toate că apostolii nu-i vindecau pe toți bolnavii, ei nu încetau să opereze într-un chip miraculos față de cei ce erau vindecați”. Urmează alte exemple extrase din Cărțile Sfinte: „Naaman Sirianul” singurul „curățat” de Elisei, cu toate că pe vremea lui erau, după însuși cuvîntul lui Isus, „mai mulți leproși în Israel”; Lazăr, singurul dintre toți morții înviaț de Hristos; femeia cu hemoroizi, singura vindecată pentru că a atins marginea mantiei Mîntuitorului, pe cîtă vreme „mulți alții au atins-o și n-au avut nici un

1. Crawford, p. 109.

2. *Adenochoiradologia*, p. 106: „Others again having been healed upon His second Touch, which could not receive the same benefit the first time”. Se știe că în Anglia, începînd de la Carol I, li se cerea bolnavilor un certificat dovedind că nu fuseseră încă atinși.

3. A se vedea Browne, p. 91, care, bineînțeles, combate această credință.

4. *Gazette des hôpitaux*, 1854, p. 498.

5. *Criterion*, pp. 201-202: „it never was pretended that the Royal Touch was beneficial in every Instance when tried”. Cf. baronul de Damas, *Mémoires*, t. II, notița despre atingere, p. 305: „Nu toți sînt vindecați”.

6. *Disquisitionum*, p. 61 (cf. mai sus, p. 269); după Tooker, *Charisma*, p. 106. Cf. Browne, *Adenochoiradologia*, p. 111.

folos”¹. La fel, în Anglia, un teolog cu știință înaltă și de o loialitate perfectă, George Bull, scria: „Se zice că anumite persoane, după ce au încercat acest leac suveran, se întorc fără să se fi îndreptat cumva... Dumnezeu n-a dat această putere viței noastre regale într-un chip atât de absolut încât să nu mai păstreze frînele în propriile lui mâini, ca să le slăbească ori să le strângă după bunul său plac”. La urma urmei, apostolii înșiși nu primiseră de la Hristos darul de a ușura suferințele bolilor „în așa fel încât acel dar să le stea totdeauna la dispoziție, ci numai ca să fie împărțit de ei după cum Donatorul judeca a fi bine”². Noi ne facem astăzi despre miracol o idee intransigentă. Se pare că din moment ce un individ se bucură de o putere supranaturală, el trebuie să fie capabil s-o exercite mereu. Epocile de credință, pentru care asemenea manifestări făceau parte din cadrul familiar al existenței, gîndeau cu mai multă naivitate despre ele și nu pretindeau din partea taumaturgilor, vii sau morți, sfinți sau regi, o eficacitate mereu constantă.

Iar dacă, de altfel, bolnavul în cazul căruia miracolul dăduse greș, era destul de prost crescut ca să se plîngă, apărătorii regalității n-aveau nici o dificultate să-i răspundă. I se replica, de exemplu, așa cum spun Browne în Anglia³ și canonicul Regnault în Franța, că îi lipsise credința, acea credință care, după cum scria Regnault, a fost „dintotdeauna o înclinare spre tratamentele miraculoase”⁴. Sau se conchidea că a fost o greșeală de diagnostic. Sub Carol al VIII-lea, un biet nenorocit, pe nume Jean l'Escart, a cerut să fie atins de suveran la Toulouse și nu s-a vindecat. Mai târziu, sfîntul François de Paule l-a scăpat de boală, sfătuiindu-l să treacă la anumite practici cucernice și la o fiertură de ierburi. Mărturia lui Jean a fost culeasă cu prilejul canonizării sfîntului; se pare că a admis el singur că, dacă îl rugase în zadar pe principe, motivul era că nu suferea de afecțiunea care ar fi trebuit⁵. La urma urmelor, boala regală era aceea pe care o alina regele.

Astfel, „mîna sacră” a „principilor medici” nu era întotdeauna norocoasă. E supărător că nu putem de obicei să stabilim raportul numeric al eșecurilor

1. *Les miracleux effects*, pp. 70 la 73. Citate biblice: Naaman Sirianul, Luca IV, 27; scaldătoarea probatică din Vitezda, Ioan V, 4.
2. *Some important points of primitive christianity maintained and defended in several sermons...* Oxford 1816, p. 136: „And yet they say some of those diseased persons return from that sovereign remedy *re infecta*, without any cure done upon them... God hath not given this gift of healing so absolutely to our royal line, but he still keeps the reins of it in his own hand, to let them loose, or restrain them, as he pleaseth”. Iar la p. 134, despre Sf. Pavel și apostoli, care primiseră de la Hristos darul de vindecare „as not to be at their own absolute disposal, but to be dispensed by them, as the Giver should think fit”. A se vedea de asemenea și ce spune Regnault, *Dissertation historique*, 1722, p. 3: „Știu bine că nu toți bolnavii sînt vindecați: mărturisim de aceea că Regii noștri nu au mai multă putere decît Profeții și Apostolii, care nu-i vindecau pe toți bolnavii ce le implorau ajutorul”.
3. *Adenochairadelogia*, p. 111: „Thus every unbelieving Man may rest satisfied, that without he brings Faith enough with him, and in him, that His Majesty hath Virtue enough in His Touch to Heal him, his expectation will not be answered”.
4. *Dissertation*, p. 4. Cf. cuvintele Monseniorului Gousset, arhiepiscop de Reims, raportate de baronul de Damas, *Mémoires*, II, p. 306: „Vindecările acestea trebuie considerate ca niște grații privilegiate... ce depind în același timp și de credința regelui care atinge, și de credința bolnavului atins”. Aceeași explicație o dădeau fidelii Sf. Hubert din Ardenne, și o dau probabil și astăzi încă, pentru a motiva faptul că unii bolnavi, în pofida unui pelerinaj la mormîntul sfîntului, mor totuși de turbare: Gaidoz, *La rage et Saint Hubert*, p. 88.
5. *AA. SS. aprilis*, I, p. 155, nr. 36.

față de succese. Certificatele întocmite după încoronarea lui Ludovic al XVI-lea au fost făcute cu totul la întâmplare, fără vreun plan de ansamblu. După încoronarea lui Carol al X-lea, s-a încercat un efort mai bine coordonat. Surorile de la Azilul Saint-Marcoul, bine intenționate, dar poate imprudente, au pus la cale să-i urmărească pe bolnavi și să adune informații despre soarta lor. Fuseseră atinse cam 120 pînă la 130 de persoane. S-au strîns cu totul opt cazuri de vindecare și, chiar și așa, trei dintre ele nu sînt cunoscute decît printr-o mărturie destul de nesigură. Cifra e atît de redusă încît ne vine greu să credem că ea corespunde proporției obișnuite. Greșeala călugărițelor a fost neîndoielnic aceea că s-au grăbit. Primele cinci cazuri, singurele sigure, au fost constatate în cele trei luni și jumătate ce au urmat ceremoniei; după aceasta, se pare că nu s-a mai continuat ancheta. Ar fi trebuit să persevereze. Dacă s-ar fi continuat observarea celor supuși miracolului din 31 mai 1825, s-ar mai fi notat printre ei, după toate probabilitățile, și alte vindecări¹. În această chestiune, răbdarea era regula foarte înțeleaptă a secolelor cu adevărat credincioase.

Într-adevăr, să nu ne închipuim că s-ar fi cerut vreodată vreun succes imediat după atingere. Nimeni nu se aștepta cîtuși de puțin să vadă plăgile cicatrizîndu-se brusc sau tumorile să se dezumfle sub contactul miraculos. Hagiografii atribuiau un asemenea triumf subit lui Eduard Confesorul. Mai aproape de noi, se povestea ceva asemănător despre Carol I; o tînără fată, al cărei ochi stîng, atins de scrofule, încetase să mai vadă, după ce s-a lăsat atinsă, și-a recăpătat pe loc folosința – de altfel încă destul de imperfectă – a acestui organ². În viața de toate zilele însă, nimeni nu pretindea o asemenea promptitudine. Oamenii se socoteau satisfăcuți dacă alinarea se petrecea după un timp – și chiar după unul destul de îndelungat – de la îndeplinirea ritului. Iată de ce istoricul englez Fuller, care nu era decît un partizan foarte lipsit de căldură al regalității taumaturgice, nu vedea în puterea vindecătoare a suveranilor decît un miracol „parțial”: „căci un miracol complet operează pe loc și în mod perfect, pe cînd acest tratament nu procedează, în general, decît treptat și puțin cîte puțin”³. Însă Fuller era

1. Cinci cazuri de vindecare au fost constatate printr-un proces-verbal cu data de 8 octombrie 1825, stabilit sub o dublă formă: mai întîi, atestarea din partea călugărițelor de la Saint-Marcoul, apoi, atestarea unui medic, Dr. Noël: *Ami de la Religion*, 9 noiembrie 1825; reprodus de Cerf, *Du toucher des écrouelles*, p. 246. În 1827, o călugăriță – intrată de altfel în azil abia în 1826 – a depus mărturie despre alte trei cazuri pe care ea le cunoscuse; Marquigny, *L'attouchement du roi de France guérissait-il des écrouelles?* p. 389, n. 1. Toate cele cinci vindecări constatate în 1825 au în vedere niște copii. Or, fuseseră atinși și adulții. Surorile nu i-au putut oare urmări? Ar fi un alt motiv să nu considerăm statistica aceasta corespunzătoare proporției obișnuite. În 1853, baronul de Damas, care nu cunoștea decît cele cinci cazuri, scria: „Maica superioară a azilului crede că numărul lor a fost mai mare, dar că s-a neglijat constatarea faptului”. Nu știu de unde a luat L. Aubineau, *Notice sur M. Desgenettes*, p. 15, că „primii unsprezece bolnavi atinși de rege s-au însănătoșit”.
2. Pentru Eduard Confesorul, textele citate mai sus, p. 102, n. 4. Pentru Carol I, fragmentul din jurnalul lui Oudert, citat de Edward Walford, *Old and new London*, III, Londra nedatat, p. 352.
3. În a sa *Church History of Britain*, apărută în 1655, Fuller se exprimase cu oarecare lipsă de elan în privința miracolului – era pe vremea lui Cromwell: „Others ascribe it to the power of fancy and an exalted imagination” (fol. 145). El a fost violent atacat asupra acestui punct ca și asupra multor altora de Peter Heylin, *Examen historicum or a discovery and examination of the mistakes... in some modern histories*, pet. in-8°, Londra 1659. Într-o replică intitulată *The appeal of injured Innocence*, in-4°, Londra 1659, Fuller a răspuns în termenii următori: „though I

cel puțin un semi-sceptic. Adevărații fideli se arătau mai puțin susceptibili. Pelerinii de la Corbeny nu se abțineau să aducă mulțumirile lor Sfântului Marcoul, chiar atunci când se vindecau doar la un anumit timp după acel „voiage” [=pelerinaj]. Scrofuloșii atinși de principe se considerau obiectul unui miracol dacă survenea vindecarea, indiferent în ce moment ar fi venit. Sub Ludovic al XV-lea, d'Argenson credea că este curtenitor semnalînd celui în drept un rezultat obținut după trei luni. Medicul Elisabetei, William Clowes, a relatat cuprins de admirație povestea unui bolnav scutit de suferințe la cinci luni după ce fusese atins de regină¹. S-a putut citi mai sus scrisoarea emoționantă pe care a redactat-o, în bucuria inimii lui de tată, un senior englez, Lord Poulett, a cărui fiică fusese de curînd atinsă și, credea el, vindecată de Carol I: „sănătatea ei”, se spunea despre fata supusă miracolului, „se îmbunătățește pe zi ce trece”. Înseamnă așadar că sănătatea aceasta atît de prețioasă nu se restabilise încă, pînă atunci, pe deplin. Putem presupune, dacă vrem, că în cele din urmă fata s-a însănătoșit complet. Dar, luînd lucrurile în sensul lor cel mai bun, și în acest caz, ca și în atîtea altele, influența atingerii auguste nu s-a făcut simțită, după remarca lui Fuller, decît „treptat și puțin cîte puțin”. Această acțiune supranaturală nu era de obicei, atunci cînd avea loc, decît o acțiune cu întîrziere.

Desigur că uneori efectul produs rămînea doar parțial. Se pare că lumea accepta fără să murmure jumătățile de succes, care nu erau, la drept vorbind, decît niște succese aparente. La 25 martie 1669, doi medici din Auray, în Bretagne, eliberau fără să clipească un certificat de vindecare unui om care, suferind de mai multe ulcere scrofuloase, ceruse să fie atins de rege, iar după aceea, printr-un surplus de precauție, se dusesese în pelerinaj la Saint-Marcoul din Corbeny: după care, toate ulcerile lui dispăruseră – în afară de unul². Într-un asemenea caz, știința modernă ar spune: anumite manifestări ale bolii au cedat, nu însă și boala; ea e mereu prezentă, gata să se mute în alte puncte. Mai erau apoi și recidivele, de care de asemenea nu se pare ca lumea să se fi mirat sau scandalizat prea mult. În 1654, o femeie, pe nume Jeanne Bugain, a fost atinsă de Ludovic al XIV-lea, a doua zi după încoronare și miruire; ea „a căpătat astfel o ușurare”; ulterior, boala a revenit și n-a dispărut definitiv decît după un pelerinaj la Corbeny. Un certificat alcătuit de preotul satului a constatat aceste fapte³. Preotul de țară care l-a redactat nu-și închipuia desigur că dintr-un astfel de certificat s-ar fi putut trage concluzii lipsite de respect pentru monarh. O credință solidă nu se zguduie cu ușurință. L-am amintit deja mai sus pe acel Christophe

conceive fancy may much conduce in *Adultis*, thereunto, yet I believe it *partly Miraculous*... I say *partly*, because a complete Miracle is done *presently* and *perfectly*, whereas this *cure* is generally advanced by Degree and some Dayes interposed”. Deja în 1610, Th. Morton – anglican și bun regalist, dar cu o tendință pe care azi am califica-o *Low Church* – în lucrarea sa intitulată *A catholike appeale for protestants*, in-4°, Londra, p. 428, refuza să considere vindecările regale ca fiind propriu-zis miraculoase: 1° pentru că nu sînt instantanee; 2° pentru că atingerea era deseori urmată de un tratament medical. După baronul de Damas (*Mémoires*, II, p. 306), Monseniorul Gousset, arhiepiscop de Reims, nu considera nici el că vindecările ar fi constituit un miracol, în sensul strict al cuvîntului; dar, pentru un motiv diferit: pentru că în faptul că scrofulile se vindecă nu se găsește nimic „contrar legilor generale ce guvernează lumea”. De altfel, baronul de Damas, informat de arhiepiscop, știa bine că „vindecările nu sînt deloc instantanee”. (*Ibid.*, aceeași p.)

1. Text citat de Crawford, *King's Evil*, p. 77.

2. Arhivele din Reims, fondul Saint-Rémi, pachetul 223, inform., nr. 7.

3. Arhivele din Reims, fondul Saint-Rémi, pachetul 223, nr. 11 (29 aprilie 1658).

Lovel, din Wells în Somerset, care, ducându-se să-l afle pe Pretendentul Stuart la Avignon, în 1716, fusese, zice-se, vindecat de el; acest frumos triumf a stîrnit un mare entuziasm în mediile iacobite și a fost cea dintîi cauză a neplăcerilor istoricului Carte. Or, se pare că este adevărat că bietul Lovel, căzut din nou bolnav, a plecat plin de încredere într-o a doua călătorie, care trebuia să-l ducă din nou în preajma principelui său și a murit pe drum¹. Se cuvine, în sfîrșit, să ținem cont de unele recidive de un gen diferit, pe care medicina de altă dată era aproape incapabilă să le descopere. Știm astăzi că boala numită de părinții noștri „scrofule” era, de cele mai multe ori, o adenită tuberculoasă, adică una dintre localizările posibile ale unei afecțiuni de natură bacilară, care poate atinge numeroase organe; se întîmpla uneori că, după ce adenita ceda, tuberculoza rezista și lua o altă formă, adesea mult mai gravă. La 27 ianuarie 1657, citim în *Prezentarea rezumativă a Analelor Companiei lui Isus din Portugalia*, publicată de Părintele Antonio Franco, în 1726, că a murit la Coimbra „inspectorul școlar ecleziastic Michel Martim. Trimis în Franța ca să capete vindecarea scrofulelor sale prin atingerea Regelui Prea Creștin, s-a întors vindecat în Portugalia, dar a murit de o altă boală, victimă a unei sleiri lente”².

În fond, numai o parte dintre bolnavi și nu mai mult își recăpătau sănătatea – unii incomplet sau pe moment –, majoritatea vindecărilor producîndu-se abia după ce trecuse un timp apreciabil de la ritul de vindecare. Or, să ne amintim ce însemna boala asupra căreia se socotea că se întinde puterea miraculoasă a regilor Franței și Angliei. La vremea la care regii își exercitau acest miraculos talent, medicii nu dispuneau nici de o terminologie foarte riguroasă, nici de metode de diagnostic foarte sigure. Rezultă cu claritate din lectura tratatelor vechi, cum e acela al lui Richard Wiseman, că sub numele de scrofule erau cuprinse adeseori un număr destul de mare de leziuni diverse, printre care se aflau și unele benigne; acestea, după un timp cîteodată destul de scurt, dispăreau foarte natural de la sine³. Să lăsăm însă deoparte aceste false scrofule și să nu o mai avem în vedere decît pe cea adevărată, de origine tuberculoasă, care a constituit

1. Crwafurd, p. 157. Informațiile noastre despre sfîrșitul lui Lovel provin numai dintr-o scrisoare adresată către *General Evening Post*, la 13 ianuarie 1747, de un corespondent din Bristol, care semnează *Amicus Veritatis* (ed. *Gentleman's Magazine Library*, III, p. 167); mărturie puțin sigură prin ea însăși; dar ceea ce tinde să-i dovedească veracitatea este faptul că nu pare să fi fost dezmințită de partida torylor. Despre afacerea Carte, mai sus, pp. 273-274.
2. Antonius Franco, *Synopsis Annalium Societatis Jesu in Lusitania*, Augsburg, in-4°, 1726, p. 319: „... Michael Martinus, scholasticus, a longo morbo probatus est. Ad sanandas strumas in Galliam misus, ut a Rege Christianissimo manu contingeretur, salvus in Lusitaniā rediit, sed alio malo lentae tabis consumptus”.
3. Crawford, pp. 122-123; cf. în legătură cu aceste confuzii, Ebstein, *Die Heilkraft*, p. 1104, n. 2. Abces dentar luat drept un caz de „king's evil” și încredințat pe acest motiv îngrijirilor unei a șapte fiice a unei a șaptea fiice, care firește, a dat greș: A.G. Fulcher, în *The Folk-Lore*, VII (1896), pp. 295-296. Se poate observa că boala regală trecea, cel puțin în popor, drept una destul de greu de recunoscut: este ceea ce dovedește curiosul procedeu de diagnostic indicat de o mică culegere de rețete medicale din secolul al XVII-lea, publicată de *The Folk-Lore*, XXIII (1912), p. 494. Trebuie să adăugăm de altfel că, ocazional, atingerii i se putea adăuga și un alt tratament. Cel puțin acesta a fost cazul celor cinci mici bolnavi „vindecați” de Carol al X-lea; certificatul Doctorului Noël, din data de 8 oct. 1825, spune: „Certific... că nu s-a folosit pentru vindecarea lor decît tratamentul care se obișnuiește curent” (Cerf, *Du toucher des écrouelles*, p. 246). Într-o asemenea împrejurare, cui să mai atribuim ceva? Regelui? Sau „tratamentului care se obișnuiește”? Cf. de asemenea mai sus, p. 295, n. 3, remarcile lui Morton.

mereu marea majoritate a cazurilor prezentate atingerii regale. Scrofula nu e o maladie care se vindecă ușor; ea e susceptibilă multă vreme de recidivă, uneori aproape la nesfârșit. Dar este, dintre toate, o boală în stare să dea cu ușurință iluzia vindecării; fiindcă manifestările ei, tumori, fistule, supurații, dispar adesea în mod spontan, cu riscul de a apărea mai târziu în același punct sau în altele. Era destul să aibă loc o remisiune trecătoare, ori chiar o adevărată vindecare, la câțiva timp după atingere (pentru că o vindecare nu constituie ceva imposibil, bineînțeles, cu toate că se produce mai rar) și imediat credința în puterea taumaturgică era îndreptățită. Supușii credincioși regelui Franței sau Angliei, cum am văzut, nu cereau mai mult. Fără îndoială, nimeni nu s-ar fi gândit să proclame miracolul, dacă lumea nu s-ar fi obișnuit dinainte să aștepte de la regi chiar un miracol. Dar – mai e cazul să amintim? – totul înclina spiritele spre această așteptare. Ideea regalității sfinte, moștenire a unor epoci aproape primitive, întărită de ritul onționii și de toată dezvoltarea legendei monarhice, abil exploatată de câțiva politicieni ingenioși, cu atât mai abili s-o folosească cu cât de cele mai multe ori împărtășeau ei înșiși prejudecata comună, obseda conștiința populară. Or, nu puteau să existe sfinți fără mari fapte miraculoase; nu existau persoane sau lucruri sacre fără putere supranaturală; și, de altminteri, în lumea miraculoasă în care credeau că trăiesc străbunii noștri, oare ce fenomen nu era explicat de niște cauze depășind ordinea normală a universului? Anumiți suverani, în Franța capețiană și în Anglia normandă, au plănuit într-o zi – sau sfătuitoarii lor au plănuit în locul lor – cu scopul de a-și întări prestigiul cam fragil, să se încerce în rolul de taumaturgi. Convinși ei înșiși de sfințenia conferită de funcția și neamul lor, socoteau că este, probabil, ceva foarte simplu să revendice o asemenea putere. S-a observat că, uneori, o boală temută ceda sau părea să cedeze după contactul cu mâinile lor, socotite aproape unanim ca fiind sacre. Cum să nu fi văzut în asta o relație de la cauză la efect și minunea prevăzută? Ceea ce a creat credința în miracol a fost ideea că trebuia să existe un miracol. Ceea ce i-a permis să viețuiască a fost chiar această idee și, totodată, pe măsură ce secolele treceau, mărturia acumulată a generațiilor care crezuseră și ale căror declarații nu erau puse la îndoială, părînd a fi întemeiate pe experiență. Cît privește cazurile destul de numeroase, după toate aparențele, în care boala rezista atingerii acelor degete auguste, ele erau repede uitate. Așa s-a clădit fericitul optimism al sufletelor credincioase.

Încît, este greu de văzut în credința în miracolul regal altceva decît rezultatul unei erori colective: o eroare de altminteri mai inofensivă decît majoritatea celor de care e plin trecutul umanității. Medicul englez Carr constata deja, sub Wilhelm de Orania, că indiferent ce s-ar fi putut gândi despre eficacitatea atingerii regale, ea avea cel puțin un avantaj, acela de a nu fi vătămătoare¹: era o mare superioritate asupra unui număr însemnat de leacuri propuse de vechea farmacopee scrofuloșilor. Posibilitatea de a recurge la acest tratament miraculos, care trecea în chip universal drept eficace, probabil că i-a abătut uneori pe bolnavi de la folosirea unor mijloace mai periculoase. Din acest punct de vedere – pur negativ – avem neîndoielnic dreptul să ne închipuim că destui oameni suferinzi au rămas îndatorați principelui pentru alinarea lor.

1. R. Carr, *Epistolae medicinales*, p. 154: „Verbo itaque expedium quod sentio: Contactus regius potest esse (si olim fuit) proficuum; solet subinde esse irritus, nequit unquam esse nocivus”. Cf. Crawford, *King's Evil*; și mai ales Ehstein, *Die Heilkraft*, p. 1106.

APENDICE I

Miracolul regal în conturile franceze și engleze

Riturile vindecătoare îi obligau pe regi la anumite cheltuieli. Iată din ce cauză trebuie consultate, în privința lor, conturile franceze și engleze. Dar documentele de acest gen sînt extrem de greu de interpretat; nu ne-am putea mulțumi să culegem doar de ici-colo, la întîmplare, cîteva detalii; ca să le exploatăm în chip rodnic, trebuie să le explorăm metodic. În special, cînd le privim de aproape, observăm că deși sînt foarte bogate în informații pentru anumite perioade, pentru alte momente nu ne oferă aproape nimic sau chiar nimic. Aceste aparente capricii trebuiesc explicate. Mă voi strădui s-o fac în studiul critic care va urma.

Încep cu Franța.

1. Atingerea scrofulelor în conturile franceze

Trebuie să amintim mai întîi un fapt de ordin general, pe care istoricii au deseori ocazia să-l deplîngă: nu ne-a mai rămas decît foarte puțin din arhivele financiare ale monarhiei franceze. Cauzele acestei sărăcii sînt multiple; despre unele dintre ele se poate discuta; dar cea principală este bine cunoscută: în noaptea de 26 spre 27 octombrie 1737, un incendiu a nimicit, în l'Ile de la Cité, principalul corp al clădirii situate în curtea împrejmuită a Palatului unde se afla păstrată cea mai mare parte a depozitului Camerei de Conturi; aproape tot ce mai rămăsese încă din vechea contabilitate administrativă a dispărut în acest dezastru¹. Putem folosi doar cele cîteva rare relicve scăpate ca din întîmplare de la distrugere.

Primele conturi care ne furnizează unele indicații asupra ritului scrofulelor datează din vremea domniei lui Filip cel Frumos. Pe atunci, nu toți bolnavii atinși primeau milostenie, ci numai străinii și, o dată cu ei, aceia dintre francezi care veneau din ținuturi despărțite de o mare distanță de locul de ședere regal². Banii le erau dați fie de preotul însuși, fie de un subaltern oarecare, servitor sau portar; erau luați de la casieria Palatului. Or, printr-un noroc, posedăm încă un anumit număr de tăblițe de ceară pe care, sub sfîntul Ludovic, sub Filip al III-lea și al IV-lea, funcționarii însărcinați să administreze casa de bani își însciau

1. Pentru mai multe amănunte, v. Ch.-V. Langlois, *Registres perdus des archives de la Chambre des Comptes de Paris; Notices et extraits*, XL, p. 1. Lenain de Tillemont (*Vie de Saint Louis*, ed. Soc. de l'Histoire de France, V, p. 301) văzuse un cont al cheltuielilor căsătoriei lui Ludovic al IX-lea, în care „sînt douăzeci de livre pentru bolnavii veniți să-l afle la Sens”; dar erau bolnavii aceștia, scrofuloși veniți ca să fie atinși?

2. Este ceea ce reiese în mod evident din indicarea locului de origine pe tăblițele lui Renaud de Roye: ele se referă fie la țări străine, fie, în regat, la regiuni îndepărtate: cf. *supra*, pp. 76 și urm.; dacă ar trebui să admitem că toți bolnavii atinși primeau o milostenie, ar trebui să conchidem: miracolul regal nu era popular decît în străinătate ori, cel puțin în afara ținuturilor în care autoritatea regelui se făcea simțită în modul cel mai direct; concluzie cu siguranță neverosimilă.

amănuntele operațiilor lor¹. Cele mai vechi nu comportă nici o mențiune de daruri făcute scrofuloșilor; după toate probabilitățile, nu pentru că scrofuloșii ar fi fost excluși din principiu de la generozitățile regale; tăblițele noastre semnaleză în mai multe rînduri, fără alt detaliu decît, uneori, un nume de om, sumele împărțite ca milostenii; unele dintre ele au putut fi foarte bine vărsate unor persoane venite ca să fie atinse. Dacă nimic nu arată acest lucru e pentru că destinația precisă a acestui fel de cheltuieli nu-l interesa pe casier; puțin îl privea faptul că plata s-a făcut unui bolnav de scrofulă ori unui sărman oarecare: era o milostenie – iată tot ce-i era necesar să știe. A venit însă un moment cînd, din fericire pentru istorici, un contabil mai curios a preluat funcția administrării fondurilor. Între 31 ianuarie 1304 și 18 ianuarie 1307, casa Palatului a trecut din mîinile lui Jean de Saint-Just în cele ale lui Renaud de Roye. Avem cîteva din tăblițele acestui din urmă personaj, în două grupe, mergînd de la 18 ianuarie la 28 iunie 1307 și respectiv de la 1 iulie 1308 la 30 decembrie al aceluiași an². Se văd notate aci un destul de mare număr de vărsăminte în folosul unor indivizi „suferind de boala regală”; și asta cu o grijă remarcabilă, pentru că de fiecare dată numele și locul de origine al fiecărui beneficiar sînt înscrise meticulos³. Datorăm unui funcționar de birou minunat de exact unele dintre datele cele mai precise pe care le avem despre miracolul regal.

Să facem un salt de aproape două secole. De la Filip cel Frumos pînă la Carol al VIII-lea, nu mai avem nici un document contabil care să se refere la puterea de vindecare. Este probabil că, încă dintr-o epocă destul de veche, administrația fondurilor destinate darurilor făcute în favoarea scrofuloșilor și, în mod mai general, milosteniilor, a încetat să mai aparțină casierului Palatului. Conturile Palatului din vremea lui Carol al VI-lea nu mai conțin deja nici o mențiune de acest fel⁴; preotul cu milosteniile avea în acel timp casa lui specială pe care o gira el însuși sau prin intermediul unui corp tehnic pus sub ordinele lui. Fără nici o îndoială, el avea de asemenea și registrele lui. Dar cea mai mare parte dintre ele au dispărut. Singurele, se pare, care s-au păstrat de dinainte de Carol al VIII-lea, registrele cu cotele KK₉ și KK₆₆ de la Arhivele Naționale, datînd din timpul domniilor lui Ioan al II-lea, Carol al V-lea și al VI-lea, pe de o parte, și din timpul lui Ludovic al XI-lea, pe de alta, privesc, pentru primul în mod exclusiv, iar pentru al doilea în cea mai mare parte, ofrande făcute așezămintelor religioase sau cu ocazia unor solemnități religioase; ele nu ne interesează aci⁵. Trebuie să ajungem la anul 1485 ca să întîlnim registre de milostenii propriu-zise. Iată lista ce se poate face; trebuie să previn că analiza mea, cuprinzînd doar Arhivele Naționale și Biblioteca Națională, n-ar putea fi considerată exhaustivă; indicațiile de cotă date fără nici o altă precizare se referă toate la Arhivele Naționale.

1. Documente publicate în t. XXI și XXII din *Recueil des Historiens de France* și studiate de Borrelli de Serres, *Recherches sur divers services publics*, I, 1895, pp. 140-160, și II, 1904, pp. 69-76.
2. Documente publicate în *Hist. de France*, XXII, pp. 545-555 și 555-565. Pentru tăblițele din 1307, am folosit vechea copie conținută în ms. latin 9026 de la Bibl. Nat. mai completă asupra anumitor puncte decît ediția; cf. mai sus, p. 78, n. 3. Despre Renaud de Roye, Borrelli, loc. cit., II, p. 75; despre tăblițele noastre, *ibid.*, pp. 72-73.
3. Există o excepție: *Hist. de France*, loc. cit., 554 B: „Thomas Jolis, patiens morbum regium”; locul de origine a fost omis.
4. V. conturile publice publicate sau analizate de L. Douët d'Arcq, *Comptes de l'hôtel des rois de France aux XIV^e et XV^e siècles* (Soc. de l'hist. de France), 2 v., 1865.
5. Manuscrisul francez 11709 de la Bibl. Nat. cuprinde – fol. 147 pînă la 159 – un fragment de regulament pentru ansamblul preoților, care e din secolul al XIV-lea. Nu se găsește în el nici o mențiune despre atingere.

1. – fragment de registru : cheltuieli, septembrie 1485; K 111, fol. 49 pînă la 53¹.
 2. – fragment de registru : cheltuieli, martie și aprilie 1487; KK 111, fol. 41 pînă la 48.
 3. – registru : 1 octombrie 1497 – 30 septembrie 1498; KK 77.
 4. – cont de cheltuieli, care nu pare să fi făcut parte dintr-un registru : octombrie 1502: Bibl. Nat. franç. 26108, fol. 391-392.
 5. – registru : 1 octombrie 1506 – 30 septembrie 1507; K 88.
 6. – registru de la 19 mai 1528 la 31 decembrie 1530; cea mai mare parte păstrată la Arch. Nat., KK 101; dar volumul prezintă numeroase lacune ce interesează toate capitolele cheltuieli, Fol. 15 pînă la 22 (mai, iunie și o parte din iulie 1528) formează astăzi filele 62 pînă la 69 din ms. francez 6762 de la Bibl. Nat.; fol. 47 pînă la 62 (din decembrie 1528, ianuarie, februarie, partida din martie 1529) filele 70 pînă la 85 din același ms. Fol. 71 pînă la 94 (din aprilie, mai și iunie 1529), 171 pînă la 186 (din august și din septembrie 1529), 227 pînă la 258 (noiembrie și partida din decembrie 1529), 275 pînă la 296 (din ianuarie și din februarie 1530), 331 pînă la 354 (partida din aprilie și din mai 1530), 403 pînă la 434 (partida din august, septembrie și octombrie 1530) par definitiv pierdute.
 7. – fragment de registru : cheltuieli, iulie 1547 (anul nu este indicat, dar reiese din faptul că un anumit număr de articole se referă la călătoria de încoronare): KK 111, fol. 33 pînă la 40.
 8. – fragment de registru : cheltuieli, aprilie, mai, iunie, iulie, august 1548: KK 111, fol. 17 pînă la 32.
 9. – fragment din registrul anului financiar mergînd de la 1 ianuarie la 31 decembrie 1549: sume încasate în totalitate, cheltuieli din ianuarie și o parte din februarie: KK 111, fol. 1 pînă la 16.
 10. – registru : 1 ianuarie – 31 decembrie 1569: KK 137 (în stare proastă).
- În toate aceste registre, fragmente de registre sau documente contabile, cu excepția nr. 2, se constată mențiuni despre atingere, de cele mai multe ori pur și simplu numerice; numai în mod excepțional sînt indicate și numele bolnavilor.
- Începînd de la 31 decembrie 1539 și pînă la sfîrșitul monarhiei franceze, n-am mai găsit nici un registru de milostenii².

-
1. KK 111 este un registru artificial, alcătuit din fragmente diverse plasate sub aceeași legătură; el provine – cum arată o mențiune pusă chiar pe legătură – din colecția lui A. Monteil, cu toate că a fost omis din inventarul acestei colecții cuprins în *Tableau Méthodique des fonds* din 1871, col. 686. Toate fragmentele care îl compun se află inventariate mai sus (fiindcă sînt toate bucăți desprinse din registrele de milostenii), cu excepția ultimului – fol. 54 – care pare să fie cea din urmă filă a unui registru de conturi, emanînd pe cît se pare tot de la Milostenii, fiind transmis Camerei de Conturi în decembrie 1489 (mențiunea unei sume de 20 livre, plătită la 14 decembrie 1489 unui aprod de la Cameră, „funcționar la încasarea și plata diferitelor nevoi mărunte ale acelei Camere”). Registrele de milostenii, în partea consacrată cheltuielilor, nu sînt așezate, în interiorul fiecărei luni, după o ordine strict cronologică; găsim aci mai întîi darurile, apoi milosteniile propriu-zise; fiecare dintre aceste două capitole respectă, în schimb, ordinea datelor.
 2. Dosarul O¹ 750 de la Arh. Nat. cuprinde piese referitoare la Marea Instituție a Milosteniei (domnia lui Ludovic al XVI-lea); nu se află aci conturi și nici ceva care să intereseze istoria atingerii. Oroux, sub Ludovic al XVI-lea, pare să mai fi văzut încă niște registre de milostenie de pe timpul lui Ludovic al XIV-lea, în care existau mențiuni relative la atingere: *Histoire ecclésiastique de la cour*, I, p. 184, n.q.

2. Conturile engleze

Vechea regalitate engleză ne-a lăsat foarte frumoase arhive financiare; pe lângă ele, fondurile noastre pariziene par meschine. Motivul e că acolo nu s-a petrecut un dezastru similar cu incendiul Palatului. În prezența atîtor bogății, un francez simte în același timp o foarte vie admirație și puțină teamă: cum să te ghidezi printre toate comorile acestea? Istoria administrativă a Angliei este destul de prost cunoscută; nu că n-ar putea fi scrisă, dar multă vreme ea n-a sedus pe nimeni. Episoadele strălucite ale vieții parlamentare atrăgeau toate privirile; erudiții nu-și aplecau bucurioși ochii pe munca obscură a birourilor. De cîtva timp totuși, o nouă generație de lucrători s-a pus cu curaj la treabă¹; vom datora într-o zi eforturilor lor posibilitatea de a pătrunde secretul multor transformări constituționale și sociale, pe care astăzi abia le bănuim; misiunea lor e însă departe de a fi împlinită. În special studiul documentelor financiare, toată această muncă de clasare, de comparare, de discuție, pîrînd atît de ingrată, dar ale cărei rezultate sînt atît de importante, se află încă la începuturile ei. Am fost totuși constrîns să folosesc aceste documente dificile, pentru că ele conțin numeroase date capitale pentru cunoașterea riturilor de vindecare; a trebuit să mă consacru mai ales unei categorii speciale: conturile Palatului regal. Servindu-mă de ele, nu m-am putut abține să nu le critic. Nici o lucrare anterioară celei pe care o făceam nu-mi furniza lumini suficiente². Am făcut cît am putut mai bine; dar nu-mi ascund deloc ce riscuri de erori comportă o cercetare de acest fel, în condițiile în care am întreprins-o. Ca să ajung să reconstitui, cu oarecare certitudine, metodele urmate de un administrator în stabilirea contabilității sale, trebuia să cercetez toate materialele disponibile între două limite cronologice alese cu grijă. Trebuia, cu alte cuvinte, să mă limitez la o perioadă scurtă și s-o studiez temeinic; dimpotrivă, am fost obligat să am în vedere un interval extrem de lung și n-am putut face decît sondaje, destul de numeroase de altfel, dar prin forța lucrurilor, insuficiente. În cele ce urmează, se vor găsi cîteva fapte certe; ele vor fi în orice caz utile; interpretarea lor nu e

1. Mă gîndesc aici cu deosebire la frumoasele lucrări ale profesorului T.F. Tout; cf. mai jos, n. 2.
2. Bineînțeles, datorez mult cărții D-lui T.F. Tout, *Chapters in the administrative history of medieval England; the Wardrobe, the Chamber and the Small Seals* (Public. of the Univ. of Manchester: historical Series, XXXIV), 2 vol., 1920. Din nefericire, această lucrare remarcabilă nu acoperă decît o parte destul de redusă a perioadei pe care eram silit s-o am în vedere; iar problemele tratate nu sînt întru totul cele ce se puneau în fața mea. Cf. de asemenea A.P. Newton, *The King's Chamber under the early Tudors; Engl. Historical Review*, 1917. Bibliografia istoriei financiare engleze este dată, cel puțin în ce privește Evul Mediu, de Ch. Gross, *The sources and literature of English history* ed. 2-a, Londra 1915. Un mare număr de conturi au fost folosite de Dr. Crawford și de Miss Farquhar pentru cercetările lor cu privire la riturile vindecătoare, dar fără un studiu sistematic. Dl. Hilary Jenkison a binevoit să facă să-mi parvină, pentru *Apendicele* de față, mai multe informații, mai cu seamă îndreptări din care am tras un real folos; țin să spun însă că el n-ar putea fi făcut nicidecum răspunzător de greșelile pe care probabil le-am săvîrșit. Dacă aș fi vrut să evit orice posibilități de eroare, aș fi renunțat să scriu această mică lucrare, pe care cu greu am putut-o redacta departe de Londra; trebuie să mărturisesc că am fost tentat de mai multe ori să renunț la ea cu adevărat? Am preferat pînă la urmă să mă expun unor reproșuri, fără îndoială prea bine întemeiate, decît să folosesc niște documente fără măcar să încerc să le fac critica. Cred, cu toate acestea, că am adus unele clarificări într-o chestiune foarte obscură și poate că cititorul va binevoi să-mi ierte îndrăzneala, ținînd seama de acel mic număr de indicații utile pe care le-am putut da.

decît conjecturală. Am dat în notă nomenclatura exactă a documentelor pe care le-am văzut; se va putea judeca astfel baza pe care se sprijină ipotezele mele¹.

Pînă la domnia lui Eduard I exclusiv, documentele contabile ajunse la noi sînt puțin numeroase; ele nu ne comunică nimic în legătură cu subiectul care ne interesează². Dimpotrivă, începînd cu Eduard I, administrația, mai bine organizată, mai exactă și mai birocrată, își păstrează cu grijă dosarele. Atunci începe cu adevărat, în toată amploarea ei, admirabila serie de *Exchequer Accounts* de la Record Office din Londra; ea e dublată într-un anumit fel de colecțiile Muzeului Britanic, unde au eșuat un mare număr de documente scoase, în diverse epoci, din depozitul oficial. Se cuvine să studiem separat informațiile pe care ni le pot furniza arhivele financiare ale vechii regalități engleze, pe de o parte, despre atingerea scrofulor, iar pe de altă parte, despre inelele vindecătoare.

I. Atingerea scrofulor în conturile engleze

Bolnavii „însemnați” sau „binecuvîntați” de rege primeau fiecare o mică sumă. Să ne plasăm în timpul domniei lui Eduard I. Împărțirea darurilor se făcea prin grija preotului. Trei feluri de documente diferite ne permit să regăsim urma plăților făcute cu acest prilej. Iată lista lor:

1° Rolurile [registrele] preotului însărcinat cu pomenile: simple memento-uri, indicînd pentru o perioadă anumită – de cele mai multe ori un an – sumele plătite de acest personaj; cheltuielile figurează aci zi de zi, sau săptămîină de săptămîină și, în mod excepțional, pe chenzine³.

2° Contul recapitulativ stabilit pentru fiecare an financiar, adică pentru fiecare *an de domnie*, de custodele Garderobei (*custos garderobe*)⁴. Era numit astfel funcționarul însărcinat cu gestiunea financiară a Palatului regal. Numele acesta de Garderobă se pretează într-o oarecare măsură la un echivoc, pentru că, se pare, el desemna cînd pur și simplu unul din serviciile Palatului, secția însărcinată cu veșmintele, cu bijuteriile și cu alte asemenea obiecte, cînd – în general, cu adăugarea epitetului „mare”: *Magna Garderoba*, *Marea Garderobă* – Palatul în întregime (numit în alte locuri *Hospicium*). Raporturile dintre Garderoba propriu-zisă și Marea Garderobă sînt de altfel obscure; n-am nicidecum pretenția

1. Citatele de mai jos sînt făcute conform regulilor indicate în *Bibliografie, supra*, p. 10. Cifra între paranteze drepte indică anul domniei; pentru a aduce anii de domnie la calendarul nostru, se va utiliza cu folos mica broșură a lui J.E.W. Wallis. *English regnal years and titles (Society for promoting christian knowledge, Helps for Students of History*, nr. 40), Londra 1921. Am marcat cu un asterisc documentele care nu mi-au furnizat nimic despre atingerea scrofulor. Limitat de timp, a trebuit să mă mărginesc la interpretările făcute la ceea ce îmi ofereau *Record Office*, manuscrisele Muzeului Britanic și culegerile tipărite. Ceea ce însemna să mă resemnez dinainte că nu voi fi complet. Cele două mari depozite din Londra conțin cea mai mare parte din arhivele financiare ale vechii monarhii engleze; dar s-ar mai putea găsi și culege unele informații în alte colecții publice sau private. Inventarierea conturilor Palatului nu este făcută. Dl. Tout spune foarte bine (*Chapters*, I, p. 48): „The wide dispersion of the existing wardrobe accounts makes it very difficult to examine them very systematically”.
2. Am văzut fără vreun rezultat două conturi de cheltuieli ale lui Henric al III-lea, E.A. 349,23 și 349,29.
3. Am văzut E.A. 350,23 [5]; 351,15 [12]; 352,18 [17]; 353,16 [21]; 361,21 [30].
4. Am văzut R.O. Chancery Miscellanea, IV, I [6, numai începînd de la 31 ian.]; IV, 3[14]; IV, 4[18]; Exch. Treasury of Receipt, Misc. Books 202 [22-23]; Brit. Mus. Add. mss. 7965 [25]; 35291 [28]; 8835 [32]. – Add. mss. 35292 care e un jurnal de casă [*Jornale Garderobe de receptis et exitibus eiusdem*] – anii 31-33 – nu mi-a oferit nimic, după cum nici Add. mss. 37655 [34] care e de o natură analogă.

să le rezolv aici și nici măcar să pun cu precizie această problemă încurcată; țineam să semnez însă ambiguitatea unor termeni, care face uneori cercetările în conturile regale destul de anevoioase¹.

3^o Contul, de asemenea anual, al controlorului garderobei (*contrarotulator Garderobe*)². Documentul acesta, numit contra-rol (*contra rotulamentum*), avea ca scop, după toate aparențele, să permită o verificare de gestiune. Se poate presupune că rolul și contra-rolul – stabilite după același model, dar, probabil, cel puțin în principiu, independente unul de altul – trebuiau să fie comparate de cei ce verificau conturile. Am avut ocazia să pun față în față, pentru cel de al 28-lea an al domniei lui Eduard I, sumele înscrise la articolul atingerii de custode, pe de o parte, și de controlor, pe de alta: le-am găsit la fel. Prilejul s-a oferit însă numai de această dată; de obicei, când unul, când celălalt dintre documente s-a pierdut. De altfel, puțin interesează, fiindcă probabil că se repetau aproape totdeauna în mod exact. Grație procedului de dublă contabilitate, inventat probabil de niște administratori suspicioși, putem astăzi, atunci când contul anual al funcționarului de la Garderobă a dispărut, să-l suplinim cu acela al controlorului sau invers.

Toate conturile acestea au un mare defect în ochii istoricului miracolului regal: ele nu dau decât cifre și niciodată nume; știm prin ele că în cutare zi sau săptămână, Eduard I a atins atîția bolnavi; e deja mult – dar am fi dorit și mai mult. De unde veneau acești sărmani oameni care îi cereau regelui vindecarea? Conturile Palatului lui Filip cel Frumos ne-o spuneau; cele ale lui Eduard I păstrează întotdeauna tăcerea. Totuși, așa cum sînt, sînt prețioase. Asupra domniilor următoare sîntem mult mai puțin informați. Vina o poartă o serie de modificări în practicile administrative. Să vedem ce s-a întîmplat.

Începînd de la Eduard al II-lea, funcțiile preotului însărcinat cu milosteniile dispar brusc și pentru totdeauna³. Care să fie cauza? În legătură cu acest subiect, nu putem decât să riscăm o conjectură. Nu pare posibil ca preoții să fi încetat să-și înscrie cheltuielile; probabil însă că, treptat, au luat obiceiul să-și păstreze conturile la ei. Știm într-adevăr că mult timp a existat un fond al Instituției Milei absolut distinct. În cursul vremii, vechea secție a acestui fond a dispărut cu totul, parte într-un incendiu, parte ca urmare a dezordinii sau a delapidărilor⁴. La fel s-au petrecut lucrurile, s-o spunem de îndată, și cu un alt depozit, de unde am fi putut spera de asemenea să extragem informații utile: cel al Capelei regale⁵.

Rămîn listele recapitulative, stabilite pentru fiecare exercițiu⁶, fie de custodele Garderobei, fie de controlor. Din nefericire, începînd cam de pe la

1. Tocmai ca urmare de acestei ambiguități, m-am văzut pus în situația să consult un anumit număr de conturi ale garderobei, în sensul restrîns al cuvîntului, care, bineînțeles, nu mi-au oferit nimic. Pentru Eduard al III-lea, E.A. '384, I [2 și 3]; '388, 9 [11 și 12], emanînd ambele de la controlor. Pentru Richard al II-lea, *Archaeologia*, LXII, 2 (1911), p. 503 [16-17]. Pentru Eduard al IV-lea, Brit. Mus. Harleian '4780. Pentru Richard al III-lea, *Archaeologia*, I (1770), p. 361.
2. Am văzut *Liber quotidianus contrarotulatoris garderobe...* publicat de *Society of Antiquaries of London*, in-4^o, Londra 1787 [28; de comparat cu Brit. Mus. Add. mss. 35291 citat în nota 2 de la p. 438]; Brit. Mus., Add. mss. '7966 A [29].
3. Totuși mai avem încă, printre Exchequer Accounts, un cont de milostenii al lui Eduard al III-lea: E.A. '394,1 (unde n-am găsit nimic).
4. Cf. *Second Report of the royal Commission on public records*, II, folio, Londra 1914, partea a 2-a, p. 172. Depozitul de la *Royal Almonry* nu conține, la ora actuală, documente anterioare anului 1723.
5. Cf. lucrarea citată în n. precedentă, p. 69.
6. Începînd de la Eduard al III-lea, cel mai tîrziu, exercițiul încetează să mai coincidă cu anul de domnie; durata sa variază deseori, simptom sigur al dezordinii din administrația financiară.

jumătătea domniei lui Eduard al II-lea, ele încetează să mai fie ținute, în ceea ce ne privește, cu aceeași minuțiozitate ca mai înainte¹. S-a luat obiceiul de a nu mai detalia cronologic sumele înmînate scrofuloșilor atinși de rege; de aci înainte, cei în drept s-au mulțumit cu o mențiune globală, specificînd că o sumă de atîtea livre, *solî* sau dinari fusese vărsată de preot, în cursul exercițiului avut în vedere – sau, în mod excepțional, în timpul unei perioade din acest exercițiu – la atîția bolnavi „binecuvîțați”, revenind atît pentru fiecare bolnav. Nici o altă precizare². Aceasta a fost practica urmată constant în timpul celei de a doua jumătăți a domniei lui Eduard al II-lea și în timpul domniei lui Eduard al III-lea, se pare, în întregime³.

Începînd cu Richard al II-lea, listele de sfîrșit de exercițiu încetează complet să ne mai furnizeze date cu privire la atingerea scrofulor⁴. Să fi renunțat, oare, atunci brusc suveranii englezi la puterea lor taumaturgică? Desigur că nu. Știm că ei au continuat, ca și în trecut, să se dea drept medici miraculoși. După toate aparențele, această tăcere bruscă trebuie explicată printr-o modestă reformă birocratică. În conturile sau în contra-rolurile garderobei, secțiunea cheltuielilor era împărțită pe atunci în două părți: una consacrată cheltuielilor curente, în ordine cronologică, cealaltă cuprinzînd o serie de capitole care ofereau, serviciu cu serviciu – acele *particule* – detalii privind cheltuielile ce nu intrau în cadrul precedent. Dispoziția aceasta, destul de clară, nu era nouă; dar ea s-a fixat, în acel moment, în mod definitiv. În cele mai vechi conturi de acest tip, sub domniile anterioare, darurile înmînate bolnavilor „binecuvîțați” de rege figurau totdeauna – în bloc, după cum s-a văzut – în partea a doua, la capitolul (*titulus*) Milosteniei; ele erau considerate deci niște cheltuieli extraordinare. Sub Richard al II-lea, articolul privind atingerea a dispărut pentru totdeauna din *titulus* Milostenie. După toate aparențele, motivul e că s-a luat de atunci hotărîrea ca aceste vărsăminte să fie incluse în cheltuielile normale; au fost deci trecute în

1. Contul celui de al 10-lea an de domnie al lui Eduard al II-lea (8 iulie 1316-7 iulie 1317), pe care nu-l cunosc decît din descrierea lui Th. Stapleton, *Archaeologia*, XXVI (1836), pp. 319 și urm., pare să fi fost conform vechiului tip.
2. Exemplu: Brit. Mus., Add. mss. 9951, Contra-rol (?) al lui Eduard al II-lea, pentru anul 14 al domniei (8 iulie 1320 – 7 iulie 1321), fol. 3v^o: „Eidem [elemosinario] pro denariis per ipsum solutis lxxix infirmis benedictis ab ipso rege per diversas vices infra annum presentem predictum; videlicet cuilibet pauperi j d: vj s. vij d.”.
3. Am văzut pentru Eduard al II-lea (pe lîngă articolul din *Archaeologia* indicat la n. 4 mai sus): E.A. 376,7 [9; contra-rol, remarcabil în același timp prin scurtimea perioadei pe care o acoperă – de la 31 ianuarie pînă la 9 iunie – și prin caracterul sumar al diferitelor indicații pe care le conține]; Brit. Mus. Add. mss. 17362 [13; cont al garderobei]; 9951 [14: contra-rol?]; în afară de aceasta – din eroare – un cont al cheltuielilor personale ale controlorului E.A. 376,13 [8 și 9]. Pentru Eduard al III-lea: Brit. Mus. Cotton Nero C VIII [anul 8 pînă la 11: contra-rol]; E.A. 388,5 [11-12: contra-rol]; R.O. Treasury of Receipt, Misc. Books, 203 [12-14: cont al garderobei]; E.A. 396,11 [43: contra-rol]. În afară de aceasta, pentru Eduard al II-lea, Brit. Mus., Add. mss. 36763, rulou de cheltuieli de la 8 iulie la 9 octombrie 1323, în fond, un fel de registru de casă al Palatului; este stabilit zi de zi, dar în fiecare zi indică numai plățile, fără ca scopul lor precis să fie specificat.
4. Iată lista conturilor pe care le-am văzut pentru domniile de după Eduard al III-lea. Richard al II-lea, Brit. Mus., Add. mss. 35115 [16: contra-rol] E.A. 403,10 [19: contra-rol]. Henric al IV-lea: E.A. 404,10 [2: rulou; custodele garderobei]; Brit. Mus., Harleian 319 [8; contra-rol; cf. *Archaeological Journal*, IV (1847), p. 78]. Henric al V-lea: E.A. 406,21 [1: vistiernicul Palatului]. Henric al VI-lea: E.A. 409,9 [20-21: contra-rol]. Eduard al IV-lea: E.A. 412,2 [6-7; custodele marei garderobe]. *Enrolled Accounts* de la Administrația Centrală a Finanțelor nu furnizează nimic; cheltuielile palatului sînt indicate aci într-un mod cu totul sumar; am consultat *Exch. Enrolled Accounts, Wardrobe and Household*. 5.

prima parte, alcătuită sub formă de registru zilnic de cheltuieli. Din nefericire, registrul zilnic era redactat fără multă precizie. Cel care-l ținea se mulțumea să indice plățile pentru fiecare serviciu în fiecare zi sau săptămână, fără să specifice obiectul exact al acelor plăți; atît pentru serviciul paharnicului, pentru bucătărie etc., cît și pentru serviciul de milostenii¹. Preotul plătise o anumită sumă; dar cui și pentru ce? Asemenea amănunte nu prezentau interes. Din cauza acestui sistem, cheltuielile pentru serviciul atingerii erau incluse în mulțimea celorlalte generozități princiare. Zadarnic s-ar căuta, timp de aproape un secol, în conturi, o urmă a miracolului regal.

Sub Henric al VII-lea și Henric al VIII-lea, îl vedem reapărînd. Aceasta nu pentru că în epoca respectivă ori mai tîrziu, registrele anuale ale funcționarului de la garderobă sau ale controlorului ne dau mai multe informații decît în trecut². Dar pentru ambele domnii avem cîteva registre zilnice de cheltuieli ale curții, în care găsim semnalate, în mai multe rînduri, sume vărsate „bolnavilor vindecați” de rege³. Plățile acestea nu par să fie făcute de preot; pentru una dintre ele, sub Henric al VIII-lea, cunoaștem numele funcționarului care a avansat banii, punînd apoi să i se restituie: era primul Gentilom al Camerei⁴. Altminteri, mențiunile privind atingerea sînt destul de rare în aceste registre. Ne putem întreba dacă ele acoperă într-adevăr ansamblul cazurilor în care a fost angajată o cheltuială de acest fel. Aș fi dispus să cred că un anumit număr – poate majoritatea – din sumele înmîinate bolnavilor treceau încă prin mîinile preotului; funcționarul acesta le punea fără îndoială pe seama plăților sale generale, al căror detaliu nu-l mai avem.

1. Nimic nu va face să se înțeleagă mai bine această distribuire decît un exemplu. Iată, cu totul la întîmplare, o zi din contul garderobei, în anul al șaselea al lui Eduard al IV-lea: sîntem în 7 octombrie 1466; regele își are reședința la Greenwich: „Dispensa: xxvij s. vj d. Buttilaria: cxv s. j. d. ob. Garderoba: xxj s. xj d. ob. Coquina: vj. l. xij s. iiij d. Pullieria: lxj s. viij d. Scutillaria: vjs. vjd. ob. Salsaria: ij s. iij d. Aula et camera: xvij s. ix d. Stabulum: xxix s. ix d. ob. Vadia: lxxvj s. x d. ob. *Elemosina*: iiij s. Summa: xxvl. vj s. ix d. ob”. E.A. 412 2, fol. 5v^o.
2. Am văzut pentru Henric al VII-lea contra-rolul din anul 8: E.A. *413,9. Pentru Henric al VIII-lea, contra-rolul anilor 13 și 14: E.A. *419,6; contul custodelui marii garderobe, Brit. Mus. Add. mss. *35182 [23-24]. Pentru Eduard al VI-lea, contra-rolul E.A. *426, 6 [2 și 3]. Pentru Eduard al VI-lea [6] și Maria [1] contul Palatului, Brit. Mus. Add. mss. *35184. Pentru Elisabeta contul E.A. *421,11 [2] și contra-rolul E.A. *421,8 [1-3]. Cf. pentru Henric al VIII-lea, indicațiile date de Miss Farquhar, *Royal Charities*, I, p. 73, n. 3.
3. Pentru Henric al VII-lea, E.A. 415,3 [15-17]; Brit. Mus. Add. mss. 21480 [20-21]; Samuel Bentley, *Excerpta historica*, Londra 1831 (fragmente din registrele de plată după extrase făcute după originale de C. Ord; Carnetele lui C. Ord se află la Brit. Mus.; Add. mss. 7099). Pentru Henric al VIII-lea, N.H. Nicolas; *The privy purse expenses of King Henry the Eighth from november MDXXIX to december MDXXXIII*, Londra 1827 (registruul lui Bryan Tuke, vistiernic al Camerei, astăzi la Brit. Mus. Add. mss. 20030). A se vedea de asemenea diverse extrase din registre analoge, pentru Henric al VIII-lea, Eduard al VI-lea și Maria în *Trevelyan Papers*, I și II (*Camden Society*), Londra 1857 și 1863: cf. Farquhar, I, p. 82, n. 1. Nu se găsește nici o mențiune de plăți pentru atingere, ci indicația a numeroase restituiri făcute preotului, pentru cheltuieli nespecificate, în *Boke of Payments* ale lui Henric al VII-lea [21-24] și Henric al VIII-lea, R.O. Treasury of the Exchequer Misc. Books *214; de asemenea, nimic despre atingere în registrul de plăți al lui Henric al VIII-lea, Brit. Mus. Add. mss. *2182 [1-8]. În zadar am văzut și registrul de casă al lui Eduard al VI-lea [2 și 3], E.A. *426,6 și un registru-ciornă din timpul Elisabetei, E.A. *429,11. Conturile din epoca Tudorilor au fost analizate cu multă grijă de Miss Farquhar: a se vedea în special informațiile date de ea, I, p. 79, 81, 88 n. 3, 91, n. 4.
4. Nicolas, *PrivyPurse Expenses*, p. 249 (31 august 1549); este vorba de „master Hennage”, despre care știm pe altă cale că este „Chief Gentleman of the Privy Chamber”.

Să trecem la secolul al XVII-lea. De aci înainte, nu mai trebuie să ne adresăm conturilor Palatului¹; ne vor informa din documente financiare de un alt ordin. Regii englezi luaseră obiceiul, către secolul al XV-lea, să pună să li se dea bolnavilor atinși de ei, nu o sumă de bani variabilă, nici măcar o sumă fixă în monede oarecare, ci întotdeauna aceeași piesă de aur, un *angel*². Încetul cu încetul, *angel*-ul a încetat să mai fie o monedă la fel cu celelalte; el n-a mai fost bătut decât pentru a servi ritului de vindecare. Sub Carol al II-lea, a fost înlocuit cu o medalie care nu mai avea nimic dintr-o unitate monetară: aceasta a fost așa-numita „*touch-piece*”. *Angel*-ii și inelele (*touch-pieces*) erau fabricate, în secolul al XVII-lea, la Monetăria din Turnul Londrei. Posedăm un anumit număr de mandate adresate pe această temă de diverse autorități guvernamentale paznicilor respectivului edificiu; avem de asemenea și unele conturi ce ne furnizează informații despre cantitățile produse³. Aceste date statistice sînt interesante: din cifra pieselor sau a medaliilor ieșite din atelier – cel puțin începînd din momentul cînd *angel*-ul n-a mai fost destinat decât nevoilor miracolului regal – putem trage unele concluzii asupra cifrei bolnavilor atinși. Prin această metodă însă, nu obținem indicații foarte precise, ci, cel mult, un ordin de mărime; deoarece nu știm în mod sigur în care perioadă de timp au fost distribuite piesele sau medaliile fabricate la un moment dat. Sau, mai bine spus, nu le știm de obicei; pentru domnia lui Carol al II-lea și începuturile celei a lui Iacob al II-lea, sîntem însă mai bine informați. Sistemul de contabilitate în vigoare sub acești principii pentru confecționarea medaliilor atingerii, era următorul⁴. Funcționarul însărcinat cu finanțele Curții, numit atunci Custodele Bursei Private (*Keeper of the Privy Purse*), trata direct cu atelierele; cumpăra de la ele, în cantități destul de mari, medaliile, pe care le desfăcea apoi treptat, după nevoi; pentru fiecare cumpărătură, suma necesară îi era furnizată, în chip de avans, de Trezorerie. După aceea, el trebuia să justifice, însă, în fața administrației financiare centrale, felul cum folosisese această sumă. Bineînțeles, cei în cauză nu se mulțumeau să-i ceară factura Monetăriei: i se pretindea să dea socoteală de modul cum o împărțise; înainte de a-i încredința o nouă sumă, destinată unei noi emisiuni de medalii, ei țineau să se asigure că o folosisese complet și corect pe cea dinainte. El pune așadar să se stabilească, pentru perioade determinate, un certificat ce înregistra zi de zi numărul bolnavilor atinși, cifră egală prin definiție cu aceea a medaliilor distribuite. Aceste hîrtii, semnate fiecare de cei doi medici de serviciu, contra-semnate de funcționarul ecleziastic căruia îi revenea în epoca respectivă sarcina de a orîndui ceremonia, Clericul Biroului (*Clerk of the Closet*), erau prezentate atunci cînd erau cerute de autoritățile însărcinate să verifice conturile. Erau excelente hîrtii justificative; astăzi, sînt de o admirabilă precizie pentru istoria documentelor. Din nefericire, s-au păstrat foarte prost; ele n-aveau decât un interes temporar și fără îndoială funcționarii se fereau să-și încarce dosarele. Cinci dintre ele, căzute nu se știe cum și cînd în mîinile unui colecționar, au eșuat la biblioteca Chirurghului Șef al Armatei Americane de la Washington⁵. Însă nu toate certificatele de acest fel

1. Am consultat pentru a-mi liniști conștiința două registre din timpul lui Carol al II-lea dar, bineînțeles, fără rezultat; R.O. Lord Steward's Dept I, 3 și 10.

2. Cu privire la istoria numismatică a atingerii, cf. mai sus, pp. 81 și 262.

3. Documentele acestea au fost studiate cu cea mai mare griji de Miss Farquhar, II și III.

4. Pare să fi fost stabilit printr-o serie de decizii ale oficiului *Treasury Board* în primele luni ale lui 1668, și anume în 2 martie; cf. Farquhar, II, pp. 143 și urm., în special p. 149, jos; metoda reiese foarte clar, de exemplu, din contul lui Baptist May, *Keeper of the Privy Purse* de la 12 februarie 1668 pînă la 25 martie 1673: R.O. Pipe Office, Declared Accounts 2795.

5. Texte editate sau analizate de F.H. Garrison, *A relic of the King's Evil*; cf. Farquhar, II, p. 130 (facsimil) și, pentru o rectificare a textului lui Garrison, III, pp. 117-118.

au părăsit Record office; am avut norocul să pun mîna, în acest depozit, pe un pachet rătăcit în fondul de „Registre diverse” ale Administrației Centrale a Finanțelor¹, care conține cincisprezece. Probabil că cercetări mai aprofundate ar permite să se descopere și altele. Pentru moment, certificatul redactat în decembrie 1685, *Clerk of the Closet* fiind N. Duresme, trebuie considerat ca fiind cel mai recent dintre documentele financiare privind miracolul regal².

II. Inelele medicinale în conturile engleze

Conturile ne informează mult mai exact și mult mai continuu despre inelele medicinale decît despre atingerea scrofulor. Ritul din Vinerea Mare, descris în mod suficient mai sus, pretindea un vîrsămînt numerar de monede în fiecare an, ce trebuia firește înregistrat. Prin definiție, cheltuiala aceasta nu avea loc decît o dată pe an; faptul explică probabil de ce a fost înscrisă nu în prima parte a conturilor anuale, redactată – ne amintim – sub formă cronologică, ci în cea de a doua, la capitolul plăți excepționale de Milostenie. Aceasta a fost practica urmată constant³, de la Eduard al III-lea pînă la Eduard al VI-lea; istoria ei, atît de simplă în ansamblu, nu comportă decît un singur punct delicat ce merită să ne rețină atenția ceva mai îndelung.

În timpul domniilor lui Eduard al III-lea, Richard al II-lea, Henric al IV-lea și sub Henric al V-lea, cel puțin în 1413, articolul din capitolul despre milostenii referitor la *cramp-rings* este redactat mereu sub aceeași formă, în perfectă

1. Exchequer of Receipt, Miscellaneous Books, E. 407, 85 (I). Am fost îndrumat spre acest pachet de o indicație conținută într-o notă a lui G. Fothergill, *Notes and Queries*, seria 10-a, IV (1905), p. 335. Documentele acestea merg din aprilie 1669 pînă în decembrie 1685; în legătură cu cifrele pe care le conțin, cf. mai sus, pp. 262, 263, n. 2 și 270-271.
2. Bineînțeles, dacă se face abstracție de documentele referitoare la producția de *touch-pieces*, care se întîlnesc pînă în ultimele zile ale ritului: cf. Farquhar, IV, p. 159.
3. Indicația conturilor Palatului pe care le-am cercetat se va găsi mai sus, la notele de pe pp. 438 la 442. Iată, domnie după domnie, lista celor care mi-au furnizat ceva despre ritul inelelor. Se va observa că de la Eduard al III-lea pînă la Eduard al VI-lea, singurele care lipsesc din enumerare sînt domnia lui Eduard al V-lea, ce nu putea figura aci, întrucît a fost prea scurtă ca să cuprindă măcar o singură Vinere Mare, și cea a lui Richard al III-lea, care n-a cuprins decît două. Cf. mai sus, p. 121 și n. 2. Data pusă între paranteze drepte este aceea a Vinerei Mari cînd au fost consacrate inelele. Eduard al III-lea: Cotton Nero, C. VIII, fol. 202 [14 aprilie 1335], fol. 205 [29 martie 1336], fol. 206 v° [18 aprilie 1337] (primele două articole reproduse în Stevenson, *On cramp rings*, p. 49; *Gentleman's Library Magazine*, p. 40; cele trei în Crawford, pp. 169-170); E.A. 388,5 [10 aprilie 1338]; R.O. Treasury of Receipt, Misc. Books, 203, fol. 150 [26 martie 1339] și fol. 153 [14 aprilie 1340]; E.A. 396, 11, fol. 12 [30 martie 1369]; „Account Book of John of Y pres” [12 aprilie 1370], reprodus de Crawford, p. 170. – Richard al II-lea: Brit. Mus. Add. mss. 35115, fol. 33v° [4 aprilie 1393]; E.A. 403, 10, fol. 36 [31 martie 1396] (reprodus în Crawford, p. 170) – Henric al IV-lea: Brit. Mus. Harleian 319, fol. 39 [25 martie 1407] reprodus în *British Archaeological Journal*, IV (1847), p. 78. – Henric al V-lea: E.A. 406, 21, fol. 37 [21 aprilie 1413]. – Henric al VI-lea: E.A. 409, 9, fol. 32 [30 martie 1442]. – Eduard al IV-lea: E.A. 412, 2, fol. 31 [27 martie 1467] (pentru 15 aprilie 1468, citat fără referințe Crawford, p. 171). – Henric al VII-lea: E.A. 413,9, fol. 31 [5 aprilie 1493]. – Henric al VIII-lea: Brit. Mus. Add. mss. 35182, fol. 31 v° [11 aprilie 1533]. – Eduard al VI-lea: E.A. 426,1, fol. 19 [8 aprilie 1547]; Brit. Mus. Add. mss. 35184, fol. 31 v° [31 martie 1553]. Comparînd această listă cu cele ale conturilor despuiate, ne vom putea da seama că, fără vreun motiv aparent, unele conturi ale garderobei nu menționează cheltuielile angajate pentru ritul inelelor; este încă un exemplu de anomalii la care istoricul ce folosește documentele administrative ale Evului Mediu trebuie să se resemneze dinainte.

conformitate cu ceea ce știm despre esența ritului; două vârsăminte succesive și de valoare egală sînt indicate: primul se referă la monedele duse mai întîi de rege pe altar și apoi retrase ca să fie topite și transformate în inele; al doilea, la ofranda definitivă considerată ca „răscumpărarea” celei dintîi¹. Începînd din anul 1442 (este prima mențiune pe care am notat-o pentru domnia lui Henric al VI-lea), redactarea se schimbă: este înscris un singur vârsămînt; de altfel, formula este puțin clară: „Ofrande ale seniorului rege, făcute la adorarea crucii, în ziua de Vinerea Mare, în aur și în argint, ca să se facă din ele inele medicinale, 25 șilingi”² – sau începînd de la Henric al VIII-lea: „Pentru ofrandele seniorului rege făcute adorînd crucea în ziua de Vinerea Mare și pentru răscumpărare, trebuind să se facă din acestea inele medicinale, aur și argint, 25 șilingi”³. Dacă stilul este obscur, e pentru că și contabilii vor continua să se folosească de expresii vechi, făcînd să se creadă că vechile practici ale răscumpărării și fabricării inelelor, cu monedele oferite pe altar mai dăinuiau încă. Ceea ce se petrecuse în realitate poate fi dedus cu siguranță din reducerea dublului vârsămînt primitiv, care, cel puțin începînd din 1369, era în mod invariabil de cîte două ori 25 șilingi⁴, la un vârsămînt unic, egal cu jumătatea sumei globale plătite cîndva. Regii n-au devenit mai puțin generoși; ei continuă să facă același dar capelei lor, pentru că aceasta nu păstra altădată, de fapt, decît cea de a doua ofrandă: în consecință, 25 șilingi. Prima ofrandă era luată odinioară spre a servi la fabricarea inelelor; aceea este cea care a dispărut. Pentru ce? Texte străine de contabilitate, *Apărarea drepturilor casei de Lancaster* a lui Fortescue și un ceremonial al lui Henric al VIII-lea ne dau explicația necesară⁵: de la acea dată înainte, inelele erau aduse gata pregătite în ziua de Vinerea Mare. Metalul destinat confecționării lor era luat, cu mult înaintea sărbătorii, de la Vistieria Regală. Cheltuiala ce corespunde acestei furnituri de aur și argint nu mai era

1. Exemple: domnia lui Eduard al III-lea, 14 aprilie 1335: „In oblacionibus domini regis ad crucem de Gneyth, die Paraceues, in capella sua infra manerium de Clipstone, in precio duorum florenciorum de Fflorentia, xiii die aprilis, vj s. viij d.; et in denariis quos posuit pro dictis florenciis reassumptis pro anulis inde faciendis, ibidem, eodem die, vj s. Summa xij s. viij d.” Brit. Mus. Cotton Nero C. VIII, fol. 202; publicat de Stevenson, *On cramp-rings*, p. 49 (*Gentleman's Magazine Library*, p. 40); Crawford, p. 169. Domnia lui Henric al V-lea, 21 aprilie 1413: „In oblacionibus domini regis factis adorando crucem in die Parasceues in ecclesia fratrum de Langley, videlicet in tribus nobilibus auri et quinque solidis argenti xxv s. In denariis solutis decano Capelle pro eisdem denariis reassumptis pro anulis medicinalibus inde faciendis xxv s.”. E.A. 406,21, fol. 19. Se va remarca, în textul relativ la Eduard al III-lea, o foarte ușoară diferență între valoarea celor două vârsăminte succesive; ea se explică ușor; nevoia de a opera primul vârsămînt în monede frumoase a condus la folosirea unor monede străine, a căror valoare n-a putut fi redusă la o sumă rotundă în moneda de cont națională.
2. Henric al VI-lea, 30 martie 1442: „In oblacionibus domini Regis factis ad orandam crucem die Parasceues in Auro et argento pro Anulis medicinalibus inde fiendies xxv s.”. E.A. 409,9, fol. 32 v°. Formule analoge: E.A. 412,2, fol. 31 (Eduard al IV-lea); 413, 9, fol. 31 (Henric al VII-lea).
3. Henric al VIII-lea, 29 martie 1532: „In oblacionibus domini Regis factis in adorando crucem die Parasche[ues] et pro redempcione, anulīs medicinalibus inde fiendis, aurum et argentum, infra tempus huius compoti xxv s.”. Add. mss. 35182, fol. 31 v°. Formula din E.A. 426,1 fol. 18 (Eduard al VI-lea, 8 aprilie 1547) este de asemenea destul de nereușită: „In oblacionibus domini Regis secundum antiquam consuetudinem et ordinem pro adhorando crusem die Parascheues et pro rede[m]ptione Anulorum Medicinalium inde fiendum [sic] aurum et argentum, infra tempus huius compoti xxxv s. (greșeală probabilă: în loc de xxv s.)”; ea este repetată aproape textual în Add. mss. 35184, fol. 31 v° (Eduard al VI-lea: 31 martie 1553).
4. E.A. 396, 11, fol. 12.
5. Cf. *supra*, p. 126.

îndreptătită să figureze la capitolul milosteniilor; trebuie s-o căutăm printre conturile speciale, referitoare la bijuteriile regale, unde uneori o întâlnim într-adevăr, cel puțin după Eduard al IV-lea¹.

În definitiv, arhivele financiare ale vechii monarhii engleze nu ne oferă, în legătură cu riturile de vindecare și, mai ales, cu atingerea scrofulelor, decât niște informații fragmentare și prea adesea lipsite de precizie. Arhivele franceze, mult mai sărace, ne dau mai mult, în anumite privințe. Acestea sînt surprizele obișnuite ale acestui gen de surse, pe cît de decepționante, pe atît de prețioase. Este destul ca într-o serie de piese de un anumit tip să se introducă, într-un moment sau într-altul, cea mai ușoară schimbare în orînduiala înscrisurilor: această modificare, neînsemnată la prima vedere, va fi de multe ori suficientă ca să răpească privirilor istoricului o întreagă categorie de informații de importanță capitală. Sîntem la discreția toanelor unui funcționar subaltern, care rupe cu rutina predecesorilor săi. Iată de ce nu ne este decât arareori îngăduit să facem un argument din tăcerea aparentă a unui cont.

1. Pentru Eduard al IV-lea, Privy Seal Account, citat de Crawford, *Cramp-rings*, p. 171; cf. *Liber Niger Domus Regis* în *A collection of ordinances and regulations for the government of the Royal Household* (Soc. of the Antiquaries), in-4°, Londra 1790, p. 23 (plata la „jewel-house”). Henric al VII-lea: W. Campbell, *Materials for a history of the reign of Henry VII* (Rolls Series), II, p. 142. Henric al VIII-lea: registru de plată al Palatului, Brit. Mus. Add. mss. 2181, an 2, 19 aprilie [1511]; *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII*, XV, nr. 862; XVIII, 1, nr. 436; 2, nr. 231, pp. 125 și 127. Sub Henric al VIII-lea, începînd cel mai tîrziu din 1542, cheltuielile prilejuite de ritul inelelor medicinale erau trecute pe seama fondului *Sporurilor*, pe care îl alimentau veniturile de la așezămintele religioase confiscate (asupra acestui fond cf. F.A. Gasquet, *Henry VIII and the English monasteries*, II, ed. 6-a, 1895, p. 9). Maria Tudor: [J. Nichols], *Illustrations of the manners and expences of antient times in England*, in-4°, Londra 1797, *New Years's Gifts presented to Quenn Mary*, p. 27.

APENDICE II

Dosarul iconografic

Am reunit în cele ce urmează câteva indicații sumare despre monumentele figurate privitoare la miracolul regal pe care le-am putut aduna. Un erudit atît de bine informat cum este Dl. Salomon Reinach declara în 1908, în legătură cu nr. 3 din lista mea, că nu a „întîlnit niciodată” vreun alt tablou care să reprezinte același subiect (*Rev. archéologique*, seria a 4-a, XII (1908), p. 124, n. 1). Se va vedea că am fost destul de norocos ca să pot amplifica pînă la proporții considerabile dosarul iconografic al atingerii și al riturilor vindecătoare în general. Așa cum este, el rămîne totuși de o bogăție mediocră. Fără îndoială, niște cercetători mai norocoși decît mine îi vor putea da într-o zi mai multă amploare, măcar în ceea ce privește ultimele două sau trei secole ale monarhiilor taumaturgice. În fapt, Dl. conte Durrieu și Dl. Henry Martin, solicitați de mine, au binevoit să-mi comunice că ei nu cunoșteau alte miniaturi relative la atingerea scrofulor în afara celor ce vor fi recenzate aici. Pentru epoca modernă, Dl. Jules Robiquet, conservator al Muzeului Carnavalet și Dl. Charles Mortet, administrator al Bibliotecii Sainte-Geneviève m-au asigurat că în colecțiile încredințate supravegherii lor nu era inclusă nici o reprezentare a atingerii scrofulor.

Pentru clasare, am adoptat, în interiorul fiecărei subdiviziuni, ordinea cronologică. Numerele însemnate cu un asterisc corespund operelor pe care nu le cunosc decît prin mențiunile unor autori anteriori, fie că au dispărut, fie că eu nu le-am putut regăsi.

Pentru fiecare operă, am indicat reproducerile care s-au făcut după ea, apoi studiile cărora le-a format obiectul; am adăugat, cînd a fost cazul, o scurtă discuție critică. O descriere propriu-zisă – care, ca să fie cu adevărat utilă, trebuie să fie întotdeauna destul de lungă – ar fi fost în plus față de ceea ce s-a spus mai sus în text; n-am dat-o decît în două cazuri: cînd era necesară discuției; cînd opera nu fusese publicată sau reprodusă în nici o lucrare tipărită ori chiar aici. Cît despre reproduceri, pentru motive ușor de înțeles, eram obligat să mă limitez. Alegerea mea a fost condusă de următoarele rațiuni: am pus sub ochii cititorului două gravuri care dau, una, imaginea ritului francez al atingerii, iar cealaltă a celui englez (nr. 8 și 13), un tablou de altar ce pune în lumină asocierea (proprie Franței, dintre regele vindecător și sfîntul Marcoul (nr. 16), în sfîrșit, acel agreabil mic tablou din secolul al XVI-lea, în care un autor necunoscut a apropiat în mod ingenios cele două aspecte mai izbitoare ale regalității sacre, un fel de cvasi-asimilare cu demnitatea sacerdotală (prin ritul de împărtășanie) și cu puterea taumaturgică (nr. 3). Aș fi vrut să adaug la aceste documente caracteristice, fresca de la Saint-Riquier (nr. 20), care simbolizează atît de fericit rolul de mijlocitor al miracolului regal atribuit Sf. Marcoul; dar nu am putut s-o fotografiez, cînd am fost s-o studiez la fața locului, și nu am reușit nici după aceea să-mi procur un clișeu sau o copie.

Îmi face plăcere să mulțumesc aci tuturor persoanelor care au binevoit să mă ajute, în vreun fel oarecare, să reunesc aceste documente atît de împrăstiate: Dl. conte Durrieu; Dl. Henry Martin; Dl. Salomon Reinach; Dl. Jules Robiquet; Dl. Charles Mortet; Dl. Henri Girard; Dl. arhipresbiter de Saint-Wulfran d'Abbeville; Dl. François Paillart, tipograful binecunoscut; Dl. Paul Gout,

arhitect-șef al Monumentelor Istorice; Dl. Hocquet, arhivar al orașului Tournai; Dl. Guglielmo Pacchioni de la *Reale Pinacoteca* din Torino; D-nii profesori Martinotti și Ducati din Bologna; Miss Helen Farquhar.

1. Atingerea scrofulelor

1. *Eduard Confesorul o atinge pe femeia scrofuloasă*. Miniatură din secolul al XIII-lea, în ms. Ee III 59 de la Biblioteca din Cambridge, conținând poemul intitulat *La Estoire de Saint Aedward le Rei*, p. 38.

Reprod.: Crawford, King's Evil, în fața p. 18; Ch. Barfoed, *Haands-Pualaeggelse*, p. 52 (după Crawford).

Studiat: H.R. Luard, Lives of Edward the Confessor (Rolls Series), Londra 1858, p. 12, nr. XXXVII; cf. mai sus, pp. 32-33 și 223.

2. *Un rege al Franței atinge scrofulule*. Al doilea medalion superior al vitraliului încoronării, în capela Saint-Michel du Circuit, biserica abațială de la Muntele Saint-Michel, executat în 1488, din ordinul abatelui André Laure.

Acest vitraliu, astăzi distrus, nu ne mai este cunoscut decât prin niște descrieri vechi, în special prin aceea a abatelui Pigeon, *Nouveau guide historique et descriptif du Mont Saint-Michel*, Avranches, 1864, reprodușă de Paul Gout, *Le Mont Saint-Michel*, II, în-4°, pp. 556-557. Am citat mai sus, p. 103, un fragment din această descriere; o reproduc mai jos în întregime:

„Al doilea medalion [superior] ne înfățișează pe rege care, după ce s-a împărțit sub ambele specii, s-a dus într-un parc, unde se găsesc adunați un mare număr de bolnavi, pe care îi atinge, unul după altul, cu mîna dreaptă, de la frunte la bărbie și de pe un obraz pe altul, spunînd cuvintele consacrate: „Dumnezeu să te vindece, regele te atinge!”

Într-un colț al tabloului se află o colivie de unde își iau zborul mai multe păsări, simbol al libertății pe care noul rege tocmai a redat-o celor închiși și al celei de care îi va face pe supușii săi să se bucure...”

Formula „Dumnezeu să te vindece, regele te atinge” nu figura desigur pe vitraliu; abatele Pigeon, pe cît îmi pot da seama, n-a menționat-o decât ca să-și dovedească propria erudiție; trebuie să recunoaștem însă că textul său e puțin clar la acest punct.

Studiat: mai sus, p. 102.

3. *Un rege al Franței se împărțese sub cele două specii și se pregătește să atingă scrofululele*. Tablou din secolul al XVI-lea; se afla în secolul al XVIII-lea la Palatul Durazzo, la Genova, via Balbi (cf. Ratti, Guido di Genova, 1780, I, p. 209); cumpărat în 1824 de regele Sardiniei; astăzi la Pinacoteca Regală din Torino, nr. 194.

Reprod.: Reale Galleria illustrata, IV, p. 153; Paul Richer, *L'art et la médecine*, în-4°, f.d., p. 296; Eugen Hollaender, *Die Medizin in der klassischen Malerei*, gr. în-8°, Stuttgart, 1903, p. 265; S. Reinach, *Répertoire de peintures du moyen-âge et de la Renaissance*, IV, 1918, p. 663; Martinotti, *Re Taumaturghi*, p. 135; mai sus, pl. I.

Studiat: Hollaender, loc. cit.; S. Reinach, *Revue archéologique*, seria a 4-a, XII (1908), p. 124, n. 1; cf. mai sus, p. 220; datorez un mare număr de informații prețioase, utilizate mai sus și în discuția ce va urma, unei scrisori a D-lui Guglielmo Pacchioni, conservator al Pinacotecii regale.

Care este exact subiectul acestui tablou? Pentru a-l putea determina, se cuvine să descriem mai întâi opera în câteva cuvinte.

În stînga, într-o capelă ce se deschide înspre dreapta, un rege al Franței, bărbos, îmbrăcat cu mantia împodobită cu flori de crin, cu coroana pe cap –

sceptrul și mâna justiției fiind puse alături; ține cu ambele mâini, se pare, un potir acoperit cu un capac; în fața lui, un episcop îngenuncheat susține, cu ambele mâini, un obiect în care cred că recunosc, fără puțință de îndoială, un vas de împărtășanie, gol; în jurul altarului, un alt episcop și un călugăr, în genunchi, un alt călugăr și trei laici (dintre care un paj susținând trena primului episcop și un personaj ce ține un obiect, poate o cască, avînd deasupra o coroană) în picioare. La dreapta, într-o curte spre care se deschide capela și pe care o mărginește un zid cu creneluri, străpuns de o poartă monumentală, doi bolnavi cu cîrje (unul îngenuncheat, celălalt în picioare), o femeie cu un copil mic în brațe, două alte personaje, dintre care unul își împreunează mîinile, iar lîngă poartă, niște paznici; dincolo de zid, peisaj cu un oraș către care se îndreaptă un cortegiul călare.

Se pare că toată lumea e de acord să recunoască în personajele din dreapta – în afară paznicilor – niște scrofuloși care așteaptă să fie atinși. Cît despre scena din stînga, Dl. Holländer și Dl. S. Reinach o interpretează că ar reprezenta oncțiunea regală. Cred că trebuie să vedem în ea mai curînd împărtășania regelui sub cele două specii, potrivit privilegiului dinastiei sale. Prezența vasului de împărtășanie nu lasă nici un loc de îndoială; regele tocmai s-a împărtășit cu ostia, acum se va împărtăși cu vinul din potir. Apoi îi va atinge pe bolnavi. Este această împărtășanie cea de la încoronare și miruire? La prima vedere, costumul regal nu ne-ar putea îndemna s-o credem; se știe însă că acest costum nu este în arta timpului decît un procedeu convențional, menit să arate că personajul reprezentat e un rege, și anume unul al Franței. După toate aparențele, artistul a vrut pur și simplu să apropie între ele cele două prerogative strălucite ale monarhiei franceze: împărtășania la fel cu aceea a preoților și miracolul vindecării. O idee analogă îl inspirase deja, pare-se, pe autorul vitraliului de la Muntele Saint-Michel; acolo însă, subiectul întregului vitraliu fiind încoronarea și miruirea, împărtășania reprezentată era neîndoielnic aceea care avea loc în cursul acestei ceremonii.

Rămîne problema atribuirii. Tabloul, nesemnlat, a fost pus, pe rînd, pe socoteala lui Albert Dürer (Ratti, loc. cit.), a școlii din Köln, a lui Lucas din Leyda și a lui Bernard Van Orley; această ultimă părere a dobîndit, în urma adoptării ei de către *Cicerone*, de Burckhardt (trad. franceză, II, p. 637), și de Catalogul Pinacotecii, datorat lui Baudi di Vesme, o valoare cvasi-oficială. Ea se izbește totuși de o dificultate: cum a putut fi determinat Van Orley, pictor recunoscut al Margaretei de Austria și al Mariei de Ungaria, să consacre una din operele sale gloriei miracolului francez? (cf. în legătură cu cariera sa, Alph. Wauters, *Bernard Van Orley*, 1893). E probabil că tabloul nostru este datorat unui artist oarecare din Țările de Jos, supus influențelor italianizante; se pare că nu putem depăși această afirmație, puțin cam vagă.

4. *Un rege al Franței atinge un scrofulos*. Gravură pe lemn, în Degraassalium (Grassaille), *Regalium Franciae iura*, 1538, p. 62.

5. *Henric al II-lea atinge scrofululele*. Miniatură din Cartea de rugăciuni a lui Henric al II-lea, Bibl. Nat., latin 1429, fol. 106 v°.

Reprod. du Bastard, *Peintures et ornements des manuscrits*, VIII (în culori); *Livre d'heures de Henri II, reproduction des 17 miniatures du ms. latin 1429 de la Bibliothèque Nationale* [1906], pl. XVII; Landouzy, *Le toucher*, planșă; Crawford, *King's Evil*, în fața p. 58 (foto, inversată); Farquhar, *Royal Charities*, I, în fața p. 43.

Studiată: în ansamblul ms. cf. printre altele, L. Delisle, *Annuaire-Bulletin de la Soc. de l'Histoire de France*, 1900 și *Exposition des primitifs français...*, Catalogue, 1904, *Manuscrits à peintures*, nr. 205 despre miniatura de mai sus, p. 220.

6. *Maria Tudor atinge un tînr scrofulos*. Miniatură din cartea de rugăciuni a reginei, Biblioteca catedralei [catolice] din Westminster.

Reprod.: Crawford, *King's Evil*, în fața p. 68.

Studiată: pentru cartea de rugăciuni, a se vedea o comunicare a lui Sir Henry Ellis, *Proceedings of the Society of Antiquaries of London*, seria întîi, II (1853), pp. 292-294 și Sparrow-Simson, *On the forms of prayer*, pp. 285-287.

7. *Regina Elisabeta atinge scrofululele*. Gravură executată de gravorul flamand Joos de Hondt, probabil pe timpul șederii sale în Anglia (1583-1594).

Nu cunosc acest document decît prin mențiunea pe care i-o face Tooker, *Charisma, Epistola Dedicatoria*, p. [10]: „...cum nuper in *Tabulis Geographicis et Hydrographicis* depictam vidimus, et exaratam salutiferae hujusce sanationis historiam, et quasi consecratam memoriam oculis contemplati sumus”, cu nota de pe margine: „Iodocus Flandr. in descript. sive tab. orbis terr.”; cf. Delrio, *Disquisitionum*, ed. din 1606, p. 61, enumerarea dovezilor date de Tooker în sprijinul puterii ce se socotea că este exercitată de Elisabeta: „Probat etiam quia quidam Judocus Hundius eam curationem pictam in lucem dedit”. N-am găsit nimic asemănător în diversele atlase ale lui J. de Hondt pe care le-am putut consulta: *Theatrum imperii Magnae Britanniae...*, opus nuper à Iobanne Spedo... nunc vero a Philemone Hollando..., donatum, fol. Amsterdam, 1616 „ex officina Judoci Hondii”; *Thrésors des Chartes*, Haga f.d.; Pierre Bertius, *La Géographie raccourcie... avec de belles cartes...*, de Judocus Hondius, Amsterdam, 1618; și diferitele sale ediții ale operei lui Mercator.

Despre șederea lui J. de Hondt în Anglia, a se vedea *Bryan's Dictionary of Painters and Engravers*, ed. G.C. Williamson și *Dictionary of National Biography*, la numele său.

8. „Reprezentare naturală a felului în care Regele prea-creștin Henric al IV-lea, rege al Franței și al Navarrei atinge scrofululele”. Gravură cu acul de gravat de P. Firens, f.d. Cunosc exemplarele următoare:

1° Bibl. Nat. Estampes, col. Hennin, XIV, fol. 5; 2° Bibl. Nat. Imprimés, coll. Cangé, Lb³⁵ 23b, fol. 19 (înaintea literei); 3° *Ibid.* fol. 21; 4° Montată pe ongleu, în fruntea lucrării „*Discours des éscrouelles*”, într-un exemplar din *Oeuvres de M^e André du Laurens... recueillies et traduites en françois par M^e Théophile Gellée*, fol. Paris 1613, Bibl. Nat. Imprimés, T²⁵ 40 B (înaintea literei); 5° Montată pe ongleu în fruntea unui exemplar din Andreas Laurentius, *De mirabili strumas sanandi vi...*, in-8°, Paris 1609, British Museum, 1187 a 2 (înaintea literei); 6° id., în fruntea unui alt exemplar din aceeași lucrare, în aceeași bibliotecă (înaintea literei).

Reprod.: Abel Hugo, *France historique et monumentale*, V, in-4°, 1843, pl. I (deosebit de mediocră); *Nouvelle iconographie de la Salpêtrière*, IV (1891), pl. XV; A. Franklin, *La vie privée d'autrefois, Les médecins*, în fața paginei 15 (în parte); Landouzy, *Le toucher*, p. 2; Crawford, *King's Evil*, în fața paginei 78; Martinotti, *Re taumaturghi*, p. 136; Roshem, *Les escrouelles*, p. IX (extrem de redusă); mai sus, pl. III.

Studiată: mai sus, p. 239. Faptul că această stampă figurează în fruntea unui anumit număr de exemplare din tratatul lui Du Laurens despre vindecarea scrofululelor, sau ale traducerii sale, a făcut să se creadă deseori că fusese gravată ca să servească de frontispiciu acestui tratat și anume (din pricina cazului celor două exemplare de la British Museum) la ediția princeps din 1609; este vizibil însă că în aceste două exemplare – ca și în cel al traducerii din 1613, păstrat la Bibl. Nat. – stampa a fost Montată pe ongleu ulterior; de altminteri, măsurînd (fără inscripționare) 0,40 m. pe 0,305 m., ea este cu totul de prea mari dimensiuni pentru ca să fi fost destinată să servească drept „frontispiciu” unui mic volum in-8°, cum este ediția din 1609; în sfîrșit, se cunosc numeroase exemplare ale acestei ediții care nu o prezintă.

9. *Un rege atinge o femeie scrofuloasă.* Gravură cu acul de gravat, în fața paginii 1 din S. Faroul, *De la dignité des roys de France*, 1633.

Reprod.: Landouzy, *Le toucher*, p. 20.

10. *Un rege cu trăsăturile lui Ludovic al XIII-lea atinge scrofulile, în prezența sfântului Marcoul.*

Gravură cu acul de gravat, pe pagina de titlu a lucrării lui Oudard Bourgeois, *Apologie*, 1638.

Reprod.: Landouzy, *Le toucher*, p. 18.

Studiată: mai sus, p. 200-201.

11. *Francisc I, la Bologna, la 15 decembrie 1515, atinge scrofulile.* Frescă executată de Carlo Cignani și Emilio Taruffi, din ordinul cardinalului Girolamo Farnese, emisar papal la Bologna între 1658 și 1662; Bologna, Palazzo Comunale, Sala Farnese. Într-un cartuș, se citesc aceste cuvinte: „Franciscus primus Galliarum rex Bononiae quam plurimos scrofulis laborantes sanat”.

Reprod.: G. Martinotti, *Re thauaturghi în L'illustrazione medica italiana* IV (1922) p. 134.

Studiată: G. Martinotti, loc. cit.; cf. mai sus, p. 253 (unde am folosit informații transmise cu amabilitate de profesorul Ducati, unele fiind extrase din: Salvatore Muzzi, *Annali della città di Bologna dalla sua origine al 1796*, VIII, Bologna, 1846, pp. 12 și urm.).

12. *Carol al II-lea atinge scrofulile.* Gravură cu acul de gravat de F.H. van Houe, frontispiciu al unei foi tipărite (numai pe r^o) sau „broad side”, dând ritualul atingerii; Londra, Dorman Newman, 1679.

Reprod.: Landouzy, *Le toucher*, p. 25; Crawford, *King's Evil*, gravură în afară de text; Eugen Holländer, *Wunder, Wundergeburt und Wundergestalt in Einblattdrucken des fünfzehnten bis achtzehnten Jahrhunderts*, in-4°, Stuttgart, 1921, p. 265.

Semnalată: mai sus, p. 223, n. 1.

13. *Carol al II-lea atinge scrofulile.* Gravură cu acul de gravat de R[obert] White, frontispiciu la J. Browne, *Charisma Basilikon*, alcătuiind partea a treia din *Adenochotradologia* sa; Londra, 1684.

Reprod.: Landouzy, *Le toucher*, p. 27; *Home Counties Magazine*, XIV (1912), p. 118; Crawford, *King's Evil*, în fața paginii 114; Farquhar, *Royal Charities*, II, gravură în afară de text; mai sus, pl. IV.

Semnalată: mai sus, p. 223, n. 1.

14. *Ludovic al XIV-lea, în prezența sfântului Marcoul, atinge scrofulile.* Tablou de Jean Jouvenet, în biserica, fostă abațială, de la Saint-Riquier (Somme), capela Saint-Marcou: semnat „Jouvenet p. 1690”.

Reprod.: *La Picardie historique et monumentale* (Soc. des antiquaires de Picardie: fondation E. Soyeze), IV, 1907-11, monografia localității Saint-Riquier de Georges Durand, pl. LV.

Studiat: G. Durand, loc. cit., pp. 337-338; cf. p. 230; mai sus, pp. 200-201. Despre autor, lucrarea esențială rămîne F.M. Leroy, *Histoire de Jouvenet*, 1860; cf. Pierre-Marcel Lévi, *La peinture française de la mort de Lebrun à la mort de Watteau*, f.d. (teză de Litere, Paris).

15. *Ludovic al XIV-lea în prezența Sfântului Marcoul atinge scrofulile.* Tablou nesemnat din secolul al XVII-lea, în strana bisericii Saint-Wulfran, la Abbeville.

Semnalat: *La Picardie historique et monumentale*, III, p. 39; cf. mai sus, pp. 200-201; Dl. arhipresbiter din Abbeville a binevoit să-mi furnizeze informații foarte utile prin intermediul D-lui F. Paillart.

Tabloul se află într-o stare de conservare mediocră. Ludovic al XIV-lea – ale cărui trăsături sînt destul de puțin caracterizate – în mantia cu guler de hermină, cu colier, întors spre dreapta, se apleacă pentru a atinge pe frunte un bolnav ingenunchiat. În dreapta sa, sfîntul Marcoul cu cîrja în mînă. Alături de bolnavul atins, un alt personaj în genunchi. În spate, la dreapta, sub o arcadă deschisă, diferite personaje (bolnavi și paznici?) destul de neclar redată.

16. *Un rege al Franței și sfîntul Marcoul îi vindecă pe scrofuloși*. Tablou de altar, din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, biserica Saint-Brice din Tournai.

Reprod.: mai sus, pl. II.

Studiat: mai sus, pp. 200-201; datorez prețioase informații D-lui arhivar Hocquet; tradiția locală atribuie în general acest tablou lui Michel Bouillon, care a avut școală la Tournai între 1630 și 1677; arhivele din Saint-Brice nu furnizează nici o indicație în această privință.

17.* *Regina Ana atinge un băiețel*. Vinieta de pe un nouă de cupă dintr-un joc de cărți cu imagini patriotice, semnalată de proprietarul său, G.W.L. în *Gentleman's Magazine*, 1814, I, p. 128 (C.G.L. Gomme, *The Gentleman's Magazine Library*, IX, p. 160). Acel nouă de cupă este descris în termenii următori: „The nine of hearts – „Her Majesty touching for the evil”. Her right hand is placed on the head of a little boy, who is kneeling before her”.

Semnalată: mai sus, p. 272.

Îndoielnice

18. *Basorelief presupus a reprezenta un rege atingînd scrofulele*. Fragment dintr-un basorelief descoperit în La Condamine (Principatul Monaco): la Muzeul din Monaco (mulaj la muzeul din Saint-Germain en Laye).

Reprod: *Revue archéologique*, seria a 4-a, XII (1908), p. 121; E. Espérandieu, *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule* (Doc. inéd), II, nr. 1684.

Studiat: S. Reinach, *Sculptures inédites ou peu connues*; *Rev. archéologique*, loc. cit., p. 118 și urm.; E. Espérandieu, loc. cit.

Basorelieful pare că trebuia să fie atribuit Evului Mediu (secolul al XIII-lea?); dar este greu de interpretat. Soluția conform căreia ar reprezenta un rege – personajul central este într-adevăr încoronat – care atinge scrofulele n-a fost propusă de Dl. S. Reinach și, după el, de Dl. Espérandieu, decît ca o conjectură. În afară de faptul că „regele” de pe basorelief nu atinge cu adevărat oamenii plasați în apropierea lui, reprezentarea unor scene cum este cea a atingerii pare puțin conformă obiceiurilor iconografiei medievale.

2. Consacrarea inelelor medicinale

19. *Maria Tudor, rugîndu-se, se pregătește să consacre inelele*.

Reprod: Crawford, *Cramp-rings*, în fața p. 178.

Studiat: mai sus, pp. 126-127; pentru cartea de rugăciuni, cf. nr. 6.

3. Sfîntul Marcoul și regii Franței¹

20. *Sfîntul Marcoul acordă unui rege al Franței puterea de a vindeca scrofulele*. Frescă executată probabil puțin după 1521, din ordinul lui dom Philippe Walois, vistiernic al abației de la Saint-Riquier; visteria bisericii din Saint-Riquier (Somme), peretele W.

Reprod.: *La Picardie historique et monumentale*, IV, *Saint-Riquier*, pl. XXXII (dimpreună cu ansamblul decorației peretelui).

Studiat: G. Durand, *La Picardie*, loc. cit., p. 305; mai sus, p. 199 și pl. I bis).

1. Cf. de asemenea mai sus, nr. 14, 15 și 16.

21. *Sfântul Marcoul acordă unui rege al Franței puterea de a vindeca scrofulele*. Gravură de H. Hébert; cunoscută doar prin descrierea lui L.J. Guénebault, *Dictionnaire iconographique des figures, légendes et actes des saints*, în Migne, *Encyclopédie théologique*, seria întâi, XLV, col. 338: sfântul este reprezentat aci atingând maxilarul inferior al unui rege ingenuncheat lângă el. Guénebault văzuse această gravură la Biblioteca Mazarine „portofoliul nr. 4778 (38), fol. 58, nr. 8”. La 15 noiembrie 1860, acest portofoliu, cu întreaga colecție de stampe, a fost transferat la Cabinetul de Stampe al Bibl. Nat.; cum în acel moment nu s-a stabilit nici un inventar amănunțit al pieselor, mi-a fost cu neputință să regăsesc gravura lui Hébert la Cabinetul de Stampe; ea nu figurează în *Colecția Sfinților*.

Studiată: mai sus, pp. 200-201.

22. *Sfântul Marcoul își întinde mîna dreaptă deasupra capului unui rege ingenuncheat*. Medalie de pietate, probabil de la sfîrșitul secolului al XVII-lea sau începutul secolului al XVIII-lea, provenind de la Arras. Legendă: S. Marco. Pe revers, Sf. Liévin, cinstit în biserica Sainte-Croix d'Arras în același timp cu sfîntul Marcoul. Colecția Dancoisne.

Reprod.: J. Dancoisne, *Les médailles religieuses du Pas-de-Calais; Mémoires Académie Arras*, seria 2-a, XI (1879), pl. XVII, nr. 130.

Studiată: *ibid.*, p. 123 și mai sus, pp. 201-202.

23. *Un rege al Franței îl adoră pe sfîntul Marcoul*. Gravură făcută cu dălțița pe un „steguleț” al pelerinajului de la Grez-Doiceau (Brabant), f.d. (secolul al XVIII-lea), colecția Van Heurck, la Anvers.

Reprod.: Schépers, *Le pèlerinage de Saint Marcoul à Grez-Doiceau; Wallonia*, 1899, p. 180 (poate după un alt exemplar decît cel din colecția Van Heurck); E.H. Van Heurck, *Les drapelets de pèlerinage en Belgique et dans les pays voisins*, 1922, p. 157.

Studiată: Van Heurck, loc. cit.; mai sus, pp. 201-202.

Același motiv mai este reprodus sub alte două forme în biserica de la Grez-Doiceau: „O altă statueta îl înfățișează pe Sfîntul Marcoul dînd să sărute un obiect rotund unui rege ingenuncheat în fața sa; un tablou foarte prost desenat reprezintă în prim plan același subiect, împreună cu cîțiva pelerini, în depărtare, care se apropie de biserica din Grez” (Van Heurck, p. 158); nu cunosc data acestor două opere de artă, pe care Dl. Van Heurck n-o indică, poate fiindcă n-a putut s-o precizeze – ceea ce ar fi foarte explicabil; cf. Schépers, loc. cit., p. 181.

24. *Ludovic al XVI-lea, după încoronare și miruire, se roagă în fața raclei sfîntului Marcoul*. Tablou de altar de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, nesemnat, biserica Saint-Jacques (a doua capelă laterală stînga), la Compiègne.

În centrul tabloului, regele, în mantie albastră împodobită cu flori de crin, cu guler de hermină, se află în genunchi, cu mîinile împreunate, la piciorul unui altar situat în dreapta sa; pe altar, racla, deasupra căreia este statueta sfîntului. În dreapta altarului, un cardinal, în stînga, un preot în veșminte liturgice, ținînd în mîini o carte. În spatele regelui, doi seniori cu eșarfă, doi eclesiastici, doi paznici. În fundal, în spatele unei balustrade, o mulțime cu aspect popular (bolnavi?). Scena are loc într-o biserică de stil gotic. Jos, în stînga, într-un cartuș pătrat, inscripția: „Ludovic al XVI-lea după încoronare – aduce mulțumiri lui Dumnezeu în fața – raclei sfîntului Marcoul înainte – de a atinge bolnavii – XI IUNIE 1773”.

Opera este de o factură cu totul mediocră.

APENDICE III

Începuturile oncțiunii regale și ale încoronării

Se vor găsi mai jos adunate câteva indicații menite să justifice afirmațiile pe care a trebuit să le prezint anterior, din necesități tipografice, fără aparatul lor de dovezi (cartea I, cap. II, pp. 68 și urm.). Bineînțeles, nu am în vedere decît țările Europei Occidentale, unde a pătruns oncțiunea regală mai întîi: Spania, regatul franc, Anglia, poate țările celtice; voi avea de spus un cuvînt, de asemenea, despre Bizanț. Nu sînt dator să urmăresc propagarea destul de tardivă a ritului în celelalte state europene. Semnalez cu titlu de exemplu că, pentru Navarra și Scoția, oncțiunea a fost autorizată, prin bulă papală, în 1257 și respectiv 1329: Baronius-Raynaldi, ed. Theiner, XXII, p. 14 nr. 57 și XXIV, p. 422, nr. 79; în Scoția, privilegiul fusese solicitat cu mult timp înainte de a fi acordat; specialistul în drept canonic Henri de Suse, cunoscut în general sub porecla de *Hostiensis*, scria în a sa *Summa Aurea*, compusă între 1250 și 1261, lib. I, c. XV, fol., Lyon, 1588, fol. 41 v^o: „si quis de novo ungi velit, consuetudo obtinuit quod a papa petatur, sicut fecit Rex Aragonum¹ et *quotidie instat Rex Scotiae*”; cf. mai sus, p. 136, n. 1.

De fiecare dată cînd faptele nu se pretează la discuție, mă voi mărgini la niște referințe foarte scurte.

1. Regatul vizigot din Spania

Istoria oncțiunii regale la vizigoții din Spania a fost expusă de dom Marius Férotin, *Le liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne* (*Monumenta ecclesiae liturgica*, V), in-4^o, 1904; Apendice II, col. 498-505. Împrumut mult din această excelentă lucrare.

Primul rege vizigot a cărui oncțiune este atestată în mod sigur este Wamba, în septembrie 672 (Julien de Tolède, *Liber de historia Galliae*, c. 3 și 4: Migne, *P.L.* t. 196, col. 765-766). Dar autorul contemporan care relatează această ceremonie o considera în mod vizibil ca tradițională. După Wamba, exemplele continuității ritului sînt frecvente.

În fapt, introducerea ritului este cu siguranță anterioară lui Wamba. Dar îi putem preciza data? Dom Férotin nu crede că textele o permit. Ar fi tentant să se atribuie primului rege catolic care a domnit peste vizigoți, Reccarède (586-601) inițiativa unei atare reforme. Schücking, *Regierungsantritt*, p. 74, a atras atenția asupra unui pasaj din *Istoria goților* a lui Isidor de Sevilla, în care, în legătură cu venirea la tron a acestui principe, se citesc următoarele: „regno est coronatus” (*Monum. German. AA*, XI, p. 288). Dar e greu de scos din acest text o informație precisă. Ce trebuie să înțelegem prin cuvintele „regno coronatus”? Desemnează ele o încoronare în sensul propriu al termenului, adică o înmînare

1. Primul dintre regii Aragonului care a obținut oncțiunea pare să fi fost într-adevăr Petru al II-lea, care a primit-o de la papa Inocențiu III însuși, la 11 noiembrie 1204; cf. G. de Blancas, *Coronaciones de los serenissimos reyes de Aragon*, Saragosa, 1641, pp. 1 și urm.

solemnă a coroanei, efectuată în mijlocul unui ceremonial ecleziastic, după modelul Bizanțului, ale cărui obiceiuri au fost imitate într-adevăr în numeroase puncte de regalitate vizigotă? Am putea înclina s-o credem, dacă descrierea amănunțită a solemnităților venirii la tron a lui Wamba, pe care ne-o dă Julian de Toledo, nu ne-ar sili să admitem că vizigoții au cunoscut oncțiunea regală, dar nu și încoronarea? Isidor de Sevilla a dorit să amintească oncțiunea însăși, așa cum ne sugerează Dl. Schücking? Dar dacă adoptăm această presupunere, înseamnă să recunoaștem că fraza avută în vedere n-a putut să aibă decît un sens metaforic. O dată acceptată această posibilitate, e clar că trebuie să mergem pînă la capăt. Isidor considera coroana ca fiind emblema regală prin excelență; este ceea ce ea era de pe atunci în Bizanț și, mai ales, în acest fel o prezenta Biblia (cf. mai jos, p. 324); poate că regii vizigoți, fără s-o primească la venirea la tron, în cursul unei ceremonii religioase, o purtau uneori ca însemn al demnității lor¹. Oare Isidor n-a folosit expresia *coronatus* doar ca pe o imagine și, dacă pot îndrăzni să spun așa, ca un poncif literar, în același fel în care astăzi, fără nici o aluzie la un rit precis, spunem de obicei, în stil nobil, că un rege „s-a urcat pe tron”? În definitiv, deși trebuie să socotim ca sigură introducerea oncțiunii regale în Spania înainte de 672, textele noastre nu ne permit absolut deloc să determinăm data precisă a apariției ei.

Cît despre conciliul din Toledo, din 638, citat în mod eronat de Eichmann, *Festschrift G. von Hertling dargebr.*, p. 263, hotărîrile sale nu cuprind nici cea mai mică mențiune despre oncțiune, nici despre vreo consacrare regală oarecare: cf. Mansi, *Concilia*, ed. din 1764, X, col. 659 și urm. În schimb, este făcută o aluzie foarte clară la oncțiunea regală în c.I al conciliului ținut tot în acest oraș în 681: *ibid.*, XI, col. 1028.

Cînd invazia musulmană a ruinat vechea regalitate vizigotă, noua dinastie creștină din Oviedo pare să fi reînnoțat, cel puțin începînd din 886, tradiția oncțiunii (Férotin, col. 505; cf. L. Barrau-Dihigo, *Recherches sur l'histoire politique du royaume asturien*, teza de Litere, Paris, 1921, p. 222, n. 2). Supraviețuire a ritului autohton? Sau, dimpotrivă, acesta din urmă fiind presupus uitat, imitare a noilor obiceiuri france? Textele nu permit să se decidă între cele două ipoteze.

2. Regatul franc

În ce privește numeroasele mărturii despre oncțiunea lui Pepin în 751, va fi de ajuns să trimitem la Böhmer-Mühlbacher, *Die Regesten des Kaiserreichs*, ed. a 2-a, p. 32. Cu privire la dată, a se vedea M. Tangl, *Die Epoche Pippins; Neues Archiv*, XXXIX (1914), pp. 259-277.

Se știe că Pepin a pus să fie uns a doua oară, la 28 iulie 754, de papă: Böhmer-Mühlbacher, p. 38; în privința datei, Erich Caspar, *Pippin und die römische Kirche*, Berlin, 1914, p. 13, n. 2.

A fost Pepin cu adevărat primul dintre regii franci care a primit oncțiunea? Așa s-a crezut pînă acum, în mod aproape unanim. Recent, don Germain Morin, într-un articol intitulat *Un recueil gallican inédit de bénédictions épiscopales; Revue bénédictine*, XXIX (1912), a emis o îndoială. Dom Morin a descoperit într-un ms. din München, din secolul al IX-lea, un ritual de încoronare pe care îl consideră, pe bună dreptate cred, ca fiind cel mai vechi pe care-l cunoaștem în țara francă (p. 188; cf. mai sus, p. 52, n. 1); cum însă acest manuscris, repet, este din secolul al IX-lea, îmi vine greu să înțeleg cum se poate scoate dintr-însul un argument care să arunce o bănuială asupra „opinieii curent acceptate”, după

1. Cf. în legătură cu portul coroanei în regatul vizigot, Felix Dahn, *Die Könige der Germanen*, IV, 1885, Leipzig, pp. 530-531.

care „oncțiunea regilor cu ulei sfânt... era necunoscută în Galia” în epoca merovingiană (p. 188, n. 3). În lipsa unor noi descoperiri, „opinia curent acceptată” nu pare a trebui abandonată.

3. Oncțiunea imperială

Istoria oncțiunii imperiale – în Imperiul de Apus, reînnoit de Carol cel Mare – a fost perfect lămurită de René Poupardin, *L'onction impériale; Le Moyen-Age*, 1905, pp. 113-126. Nu pot aduce o completare acestui memoriu remarcabil decât asupra unui amănunt de importanță mediocră.

Carol cel Mare fusese uns ca rege și aceasta s-a petrecut poate în două rinduri (Böhmer-Mühlbacher, pp. 38 și 57); majoritatea textelor sînt de acord să ne arate că el n-a mai fost uns din nou, ca împărat (*Ibid.*, p. 165); papa Leon III s-a mulțumit să-l încoroneze. Cu toate acestea, cîțiva autori, din epoci diferite, s-au făcut ecoul unei tradiții contrare, conform căreia principele franc ar fi primit cu această ocazie, o dată cu coroana, și oncțiunea. La drept vorbind, toate aceste mărturii se reduc la una singură: cea a cronicarului bizantin Theofan (*Chronographia*, a. 6289, ed. C. de Boor, I, 1883, p. 473). Într-adevăr, din Theofan s-au inspirat, incontestabil, nu numai bizantinul Constantin Manases, în secolul al XII-lea (*Histor. de France*, V, p. 398), dar și autorul celebrei scrisori a împăratului Ludovic al II-lea către Vasile Macedoneanul, scrisă în 871 sau 879 (*Chronicon Salernitanum*, Pertz, SS., III, p. 523). Dl. Poupardin, de obicei atît de exact, nu pare să fi văzut raportul de dependență care leagă acest din urmă text de cel al lui Theofan. El este totuși evident. Nu încap, într-adevăr, nici o îndoială că scrisoarea a fost redactată în realitate de Anastasie, zis „Bibliotecarul”; or, Anastasie, nu putea ignora opera lui Theofan, pentru că o tradusese în latinește în a sa *Chronographia tripartita*; găsesc, de altfel, în această lucrare, pasajul lui Theofan privind oncțiunea lui Carol cel Mare, reprodus foarte corect (Theofan, ed. de Boor, II, p. 315)¹. Acest detaliu a trecut din *Cronographia tripartita* în *Chronicon Casinense* (Muratori, *Scriptores*, II, p. 364 E), o compilație proastă, plasată sub numele lui Anastasie însuși, dar datorată în realitate lui Pierre Diacre (prima jumătate a secolului al XII-lea). Rămîne de știut ce încredere se cade să acordăm mărturiei – unice – a lui Theofan? El scria la începutul secolului al IX-lea, în consecință aproape de evenimente în timp, dar departe de ele în spațiu: spusele lui n-ar putea prevala față de informațiile precise furnizate de sursele france și romane. După toate aparențele, în închipuirea lui, ori în a informatorilor săi, s-a produs o confuzie între consacrarea imperială dată lui Carol cel Mare prin încoronare (și aclamațiile rituale), pe de o parte, și oncțiunea pe care a primit-o în aceeași zi, tot din partea papei, dar cu titlul de rege, fiul cel mai mare al împăratului, numit la fel ca tatăl său, Carol – pe de altă parte (Böhmer-Mühlbacher, p. 165). Se pare, de altfel, că la Bizanț a fost luat în deridere ritul untdelemnului sfînt, puțin obișnuit în liturgiile orientale; Theofan povestește că papa l-a uns pe Carol cel Mare din cap pînă în picioare: „*χρίσας ἐλαίῳ ἀπὸ κεφαλῆς ἕως πνῶν*” – aserțiune repetată ulterior de toate textele derivate din el, cu excepția scrisorii lui Ludovic al II-lea, care, scrisă ca să justifice titlul imperial luat de regii franci, nu putea, evident, să facă loc unui amănunt menit să-l ridiculizeze pe cel mai mare dintre acești principii (cf. mai sus, pp. 47-48).

1. Nu cunosc lucrarea lui P.G. Preobrajenski despre Theofan (în rusește) decât prin recenzia lui E.W. Brooks, *Byzant. Zeitschrift*, XXII (1913), pp. 154-155. Autorul consideră că interpolări pasajele ce nu sînt comune manuscriselor noastre grecești din *Chronographia* și traducerii lui Anastasie; această îndoială nu s-ar putea extinde deci asupra pasajului relativ la oncțiune.

Primul suveran uns ca împărat a fost Ludovic cel Pios care, în 816, la Reims, a primit din partea papei Ștefan IV, într-o aceeași solemnitate, și consacrarea prin untdelemnul sfânt și coroana (Böhmer-Mühlbacher, p. 265). Ulterior ritul oncțiunii pare să fi făcut parte integrantă din ceremonialul încoronării imperiale.

4. Anglia

S-a crezut că oncțiunea regală anglo-saxonă e mai veche decât ritul franc; ba chiar acesta din urmă a fost prezentat ca un import provenit din insula vecină; aceasta e încă teoria lui H. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II, p. 19. Se argumenta cu ritualul încoronării pe care îl cuprinde Pontificalul zis al lui Egbert (ed. în *Publications of the Surtees Society*, XXVII, 1853; cf. dom Cabrol, *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, ed. a 2-a, in-12, 1909) și articolul *Egbert*, de același autor, (în *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*). Se pare totuși că acest document nu permite o asemenea concluzie. Data lui este nesigură. Manuscrisul păstrat (Bibl. Nat. latin 18575) nu este anterior secolului al X-lea. La drept vorbind, textul este martorul unui stadiu liturgic mai vechi decât manuscrisul; atribuirea lui însă arhiepiscopului de York, Egbert (?732-766) este lipsită de orice dovadă serioasă. Ea nu are altă bază decât prezența în fruntea manuscrisului a unui fragment din ritualul penitenței (cu siguranță autentic) compus de Egbert; se înțelege de la sine că două lucrări de autori diferiți au putut foarte bine să fie copiate una după alta. Cît despre mențiunea ce atribuie în mod expres Pontificalul lui Egbert și care se citește pe fol. 3 a manuscrisului (ed. pp. XI-XII), este mîna lui Nicolas Clément, autorul aceluia *Catalogue* din 1682 – ceea ce înseamnă că nu i se poate acorda nici o valoare probantă. În plus, slujba legată de *Coronatio regis* pare într-adevăr să nu fi făcut parte din fondul original al culegerii (cf. dom Cabrol în *Dictionnaire*, col. 2213). În sfîrșit, chiar dacă ar trebui să-l considerăm pe Egbert autor al Pontificalului, și în chip mai special al acelei *Coronatio*, n-am putea uita că prelatul acesta a murit la cincisprezece ani după prima oncțiune francă.

De fapt, primul principe englez despre care se poate afirma că a fost uns este Egbert (sinonimia cu arhiepiscopul de York este, bineînțeles, o întîmplare fără importanță), fiul regelui din Mercie, Offa, asociat la tron încă de cînd trăia tatăl său; ceremonia a avut loc la conciliul din Chelsea (*Cealchythe*) din 787, în prezența emisarilor pontificali: cf. *Two of the Saxon chronicles parallel*, ed. Ch. Plummer, in-12, Oxford, 1892, I, pp. 53-54 și notele corespunzătoare din t. II; A.W. Haddan și W. Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents relating to Great-Britain and Ireland*, III, Oxford, 1878, pp. 444 și urm.). Fără îndoială, textele noastre nu folosesc cuvîntul însuși de oncțiune: Egbert, spun cronicile, a fost *consacrat* rege (*to cyninge gebalgod*). Dar acest termen e același cu cel care desemna de obicei hirotonisirea episcopului, care, în ritualul anglo-saxon, comporta folosirea untdelemnului sfânt. Pe de altă parte, hotărîrile conciliilor, cunoscute printr-un raport al emisarilor papei Adrian II (Haddan și Stubbs, p. 447 și *Monum. Germaniae, Ep.*, IV, p. 19, nr. 3) mărturisesc o tendință foarte clară de a supune „alegerea” regală acelorași condiții de valabilitate ca și accesul la sacerdoțiu: „am poruncit” ni se spune exact în acești termeni, „să nu fie ales rege nimeni care s-a născut dintr-un adulter sau dintr-un incest; întocmai cum astăzi, potrivit canoanelor, nici un copil din adulter nu poate ajunge la preoție, la fel și cel nezămislit într-o căsătorie legitimă n-ar putea fi Hristos al Domnului, rege al întregului regat și moștenitor al patriei”¹.

1. C. XII. *Monum.*, pp. 23-24: „Duodecimo sermone sanximus, ut in ordinatione regum nullus permittat pravorum praevalere assensum, sed legitime reges a sacerdotibus et senioribus populi eligantur, et non de adulterio vel incaestu procreati: quia sicut nostris temporibus ad sacerdotium secundum canones adulter

Această apropiere între cele două demnități, sigură pentru regulile disciplinare, nu s-a tradus oare și în ceremonial? Să mai remarcăm în sfârșit termenul de „hristos al Domnului”, care va fi repetat ulterior (cf. mai sus, p. 50); în alte cazuri, el a putut fi folosit într-un sens pur metaforic; aceasta pare să fi fost, de exemplu, accețiunea sa în numeroase texte bizantine (cf. mai sus, nr. 8, p. 287); dar aici, pus în paralel cu acel *gehalgod* din cronică, cum să nu ne gândim să-i dăm o interpretare mai concretă și să nu vedem în el o aluzie la ritul precis al onctiunii?

Or, în istoria conciliului de la Chelsea, totul ne îndeamnă să avem în vedere posibilitatea unei influențe france. Raporturile dintre Offa și puternicul său vecin de pe continent sînt bine cunoscute; dar e vorba de și mai mult: în timpul misiunii lor engleze, din 786-787, emisarii pontificali care au prezidat conciliul, puseseră să fie însoțiți de un abate franc, numit Wigbod, pe care-l delegase în mod expres „prea excelentul rege Carol” (Haddan și Stubbs, pp. 447-448; *Monum. Germ.*, p. 20). În fine, dijma, o altă instituție în același timp biblică și francă, ca și onctiunea, a fost sancționată de hotărîrile conciliului (c. XVII). În fața acestor fapte, nu ne putem deloc îndoi că modul de consacrare aplicat regelui Egbert a fost direct inspirat de exemplul carolingian, anterior, după cum se știe, cu circa treizeci și șase de ani.

Se cuvine să notăm aici o analogie destul de curioasă. Cam în același timp în care apărea în statul franc ritul onctiunii, cancelaria regală, poate că încă sub Pepin, dar în orice caz sub fiii săi, Carol și Carloman, cuteza să exprime, în felul său, caracterul religios cu care era investită monarhia, introducînd în titulatură faimoasele cuvinte: *gratia Dei*. Unii erudiți crezuseră că pot vedea în folosirea acestei formule un împrumut făcut de principii carolingieni sau de cărturarii lor de la obiceiurile anglo-saxone. Se pare că pe nedrept. Cercetări recente au arătat că cele două cuvinte în chestiune nu se întîlnesc în documentele anglo-saxone – în special în cele ale lui Offa din Mercia – decît la mai mulți ani după ce notarii franci adoptaseră obiceiul; tot de pe continent a venit inițiativa și în acest caz (Karl Schmitz, *Ursprung und Geschichte der Devotionsformeln*, Stuttgart, 1916, pp. 174-177). În lucrurile mici ca și în cele mari – regalitatea vizigotă fiind lipsită de puterea de a radia, datorită prăbușirii sale rapide – Carolingienii sînt cei cărora le-a revenit onoarea de a furniza Europei Occidentale modelul unei regalități devenită sacră în chip creștin.

Nu ne-am putea îndoi de faptul că, începînd de la onctiunea lui Egbert din 787, ritul pe care el îl inaugurase s-a răspîndit și s-a consolidat în toată regiunea anglo-saxonă. Pontificalul zis al lui Egbert este cel mai vechi text cunoscut care ne furnizează liturgia încoronării și miruirii engleze; cf. și celelalte texte citate mai jos, p. 324 și W. Stubbs, *Histoire constitutionnelle de l'Angleterre*, trad. Petit-Dutaillis, I, pp. 186 și urm. Se cuvine totuși să remarcăm că Edgar, rege al Northumbriei și Merciei din 957 și al Angliei întregi din 959, nu a pus să fie uns – și încoronat – decît în 973: întîrziere uimitoare, ale cărei motive ne scapă (rațiunile inventate mai tîrziu de legendele ecleziastice sînt lipsite de valoare: cf. *Two of the Saxon Chronicles Parallel*, ed. Plummer, II, pp. 160-161), dar care trebuie reținută ca o dovadă că în vremea aceea cineva putea fi rege prin drept de ereditate sau de alegere, fără să fi primit onctiunea; cf. mai jos, p. 325, cu privire la miruirea tîrzie a lui Carol cel Pleșuv, și p. 325, cu privire la refuzarea ei de către Henric I al Germaniei.

pervenire non potest, sic nec christus Domini esse valet, et rex totius regni, et heres patrie, qui ex legitimo non fuerit connubio generatus”. Aceleași hotărîri fuseseră luate mai înainte de un conciliu ținut, în prezența unuia dintre emisarii pontificali, în regatul Northumbriei. Actele celor două concilii se suprapuneau aproape punct cu punct; dar în Northumbria nu pare să fi existat în acel moment onctiune regală, întrucît probabil nu se oferea ocazia.

În legătură cu oncțiunea moștenitorului încă din timpul vieții tatălui, situație despre care Offa și Egbert ne oferă încă de la originile ritului un exemplu foarte clar, a se vedea un alt caz semnalat în ediția mea din Osbert de Clare, *Analecta Bollandiana*, 1923, p. 71, n. 1.

5. Țările Celtice

Am arătat mai sus (p. 49) în cel fel curentul de idei favorabil imitării Vechiului Testament, pe care îl dezvoltase în Galia influența irlandeză, a facilitat în statul franc introducerea oncțiunii regale. Cercetătorii s-au putut întreba uneori dacă țărilor celtice, Irlanda în special, nu furnizaseră, fie Galiei france, fie Marii Britanii anglo-saxone, un exemplu mai concret: ritul însuși al oncțiunii regale nu va fi fost oare practicat dintr-o epocă foarte veche, de bisericile din aceste regiuni? Din nefericire, este cu neputință să ne pronunțăm cu siguranță: textele invocate nu sînt concludente.

Gildas, care și-a scris în secolul al VI-lea *De excidio et conquestu Britanniae*, folosește la c. 21 (*Mon. Germ. AA.*, XIII, p. 37), în legătură cu dezastrele suferite de Britannia după plecarea legiunilor romane, expresia „*ungebantur reges non per deum*”. Aluzie la un rit bine determinat? Sau poate reminiscență pur verbală a unei întorsături de frază biblice? Cum am putea ști? Gildas este cel mai puțin precis dintre istorici.

Datorăm abatelui de Iona, Adaman (mort în 704) o viață a sfîntului Colomba, în care îl vedem pe sfînt (III, c. V, ed. J.T. Fowler, in-12, Oxford, 1894)¹, p. 134, *hirotônîsînd* un rege, în urma unui vis; dar ritul descris nu comportă decît așezarea mîinilor deasupra capului și binecuvîntarea; cuvîntul oncțiune nu este pronunțat.

În sfîrșit, o colecție canonică irlandeză, *Hibernensis* (ed. H. Wasserschleben, *Die irische Kanonensammlung*, ed. a 2-a, Leipzig, 1895; pentru bibliografie, v. Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, ed. a 3-a, I, p. 152), în cartea XXV, c. 1, *De ordinatione regis*, citează textele biblice despre oncțiune. *Hibernensis* datează probabil din secolul al VIII-lea; influența sa asupra Bisericii france a fost mare. Din păcate, nu avem o ediție satisfăcătoare, care să distingă de textul original adăugirile dintr-o epocă ulterioară (cf. asupra ediției Wasserschleben, S. Hellmann în ediția sa din Sedulius Scottus, *Liber de rectoribus*, p. 141 și P. Fournier, *Revue celtique*, 1909, p. 225, n. 3). În plus, chiar presupunînd că pasajul relativ la „hirotônîsirea” regală este primitiv, tot ar trebui să ezităm să tragem din el o concluzie sigură cu privire la riturile realmente practicate în mediul în care a văzut lumina *Hibernensis*: cum să îndrăznim să inducem dintr-un citat biblic existența instituției pe care acest citat ar putea s-o justifice? Se poate remarca faptul că șeful breton Nominoë, proclamîndu-se rege sub Carol cel Pleșuv, a pus să fie de îndată uns: cf. J. Flach, *Les origines de l'ancienne France*, IV, p. 189, n. 3; în mod evident însă, nu e vorba aci decît de o imitare a obiceiului franc, de altfel interesantă, întrucît dovedește că încă din acea vreme nu exista în Galia un rege cu adevărat perfect decît dacă primise oncțiunea.

În definitiv, cu excepția unor descoperiri neprevăzute de documente, problema pare menită să rămînă rebelă la orice rezolvare, negativă sau pozitivă. Dacă creștinătățile celtice au cunoscut într-adevăr ungerea regilor înaintea Galiei france, a Angliei ori chiar a Spaniei, ele și-au păstrat bine secretul.

1. În legătură cu o redactare prescurtată a acestei vieți, care a fost crezută mult timp anterioară lui Adaman, fiind, în realitate, doar un rezumat al operei abatelui de Iona, a se vedea G. Bruning, *Adamans Vita Columbae*; *Zeitschr. für celtische Philologie*, XI (1916).

6. Încoronarea ; reunirea într-o singură ceremonie a înmînării coroanei și a oncțiunii

Am arătat deja mai sus (p. 49) felul în care ritul încoronării propriu-zise a fost, în Occident, un import bizantin. Carol cel Mare a primit coroana de la papă, imitîndu-i pe împărații răsăriteni, care o primeau de la patriarhul din Constantinople; Ludovic cel Pios a fost cel dintîi uns și încoronat în cursul aceleiași solemnități (Böhmer-Mühlbacher, pp. 165 și 265). Asupra diademei și a coroanei la Bizanț, a se vedea Jean Ebersolt, *Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines*, pp. 19 și urm. și mai ales p. 67; pentru obiceiul roman, e destul să trimitem la articolele *Corona* și *Diadema* din Dicționarele lui Daremberg și Saglio și al lui Pauly-Wissowa; cf. de asemenea J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, la cuvîntul *Crown*.

La drept vorbind, ca emblemă regală, coroana sau diadema nu fuseseră, poate, necunoscute regalităților barbare. Pentru vizigoți, cf. mai sus, p. 319. Printre regii franci, după mărturia lui Grégoire de Tours (*Hist. Franc.*, II, 38; cf. mai sus, p. 45), Clovis s-ar fi arătat supușilor săi, în orașul Tours, purtînd diademă. Au purtat oare și urmașii lui? Pe monedele lor, adesea; dar cum să vedem în aceste mediocre efigii altceva decît niște imitații stîngace ale monedelor imperiale? Celelalte documente istorice sau arheologice sînt greu de interpretat: cf. W. Schücking, *Der Regierungsantritt*, p. 131. Doar un fapt este sigur: chiar dacă ar trebui să admitem că regii franci și-au pus uneori diadema anterior lui Carol cel Mare, niciodată nu au primit-o (ca, de altfel, nici un alt însemn) în cursul unei ceremonii marcînd venirea lor la tron.

În schimb, se cuvine să observăm că generalizarea folosirii coroanei ca emblemă a puterii politice supreme a fost facilitată, ca și aceea a miruirii, de precedentele biblice: nu în sensul că Biblia ar fi furnizat modelul unei solemnități de încoronare, ca în cazul untdelemnului sfînt; dar Vechiul Testament menționează, în mai multe rînduri, coroana ca însemn sau simbol al regalității (texte în Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, cuvîntul *Couronne*). În fine, de îndată ce încoronarea propriu-zisă a fost introdusă în Occident, s-a conceput ideea de a da coroanei regale un sens mistic, comparînd-o cu „coroana de glorie” atribuită, concret sau prin metaforă, de Cărțile Sfinte, celor aleși: cf. rugăciunea (atestată mai întîi pentru încoronarea lui Carol cel Pleșuv) citată mai sus, p. 52, n. 1.

Încoronarea lui Ludovic cel Pios nu fusese decît una *imperială*. Însă foarte repede coroana și-a luat locul, alături de oncțiune, în riturile venirii *regale* la tron. Încă din 838, fără ceremonial religios, Ludovic cel Pios înmînase o „coroană regală” fiului său Carol, viitorul Carol cel Pleșuv (B. Simson, *Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Ludwig dem Frommen*, II, p. 180). Cînd, în 848, Carol s-a hotărît să fie consacrat de arhiepiscopul din Sens, el n-a primit doar miruirea; prelatul i-a înmînat o coroană și chiar – gest nou – un sceptru (referințe mai jos, p. 325). Consacrarea, reunind încoronarea sau, într-un chip mai general, remiterea însemnelor regale, cu oncțiunea, fusese acum cu adevărat creată.

La fel și pentru Anglia – nu mă voi ocupa aci de celelalte țări europene (pentru Germania, a se vedea totuși mai jos, nr. 7) –, reunirea celor trei gesturi esențiale s-a operat destul de repede. Cel mai vechi *ordo* anglo-saxon, cel al lui pseudo-Egbert (mai sus, pp. 321-322), care trebuie să dateze de prin secolul al IX-lea, îi arată deja pe episcopi înmînînd regelui un *galeum*, care trebuie să fie o coroană (p. 103 a ediției scoase de *Surtees Society*). *Ordo* zis al lui Ethelred (J. Wickham, *Three Coronation Orders*, *Bradshaw Soc.*; XIX, p. 57) și Benedicționalul lui Robert de Jumièges (ed. Wilson, *Bradshaw Society*, XXIV, p. 144) menționează în mod expres coroana; la fel și descrierea încoronării

regelui Edgar din 973: *Vita S. Oswaldi* în J. Raine, *The historians of the Church of York (Rolls Series)*, I, p. 437-8. Aceste patru texte depun mărturie și despre folosirea sceptrelor. Astfel, putem crede că riturile france și anglo-saxone se dezvoltău paralel, nu fără influențe reciproce.

7. Persistența ritului oncțiunii; întreruperea sa în Germania

Se pare că a fost în însăși natura unui rit precum miruirea regală ca, o dată introdus în practica monarhică a unei țări, să se perpetueze la infinit. Într-adevăr, se pare că s-a bucurat de o frumoasă continuitate în Spania vizigotă (mai sus, p. 318), în Anglia anglo-saxonă (mai sus, p. 323) și normandă. La fel, în ceea ce privește statele ieșite din imperiul carolingian, pentru Franța Occidentală sau Franța pur și simplu. La 6 iunie 848, la Orléans, Carol cel Pleșuv a primit de la arhiepiscopul din Sens, Ganelon, oncțiunea, „diadema” și sceptrul (Levillain, *Le sacre de Charles le Chauve à Orléans; Biblioth. de l'Ecole des Chartes*, 1903, p. 31 și F. Lot și Louis Halphen, *Le règne de Charles le Chauve*, 1909, pp. 192 și urm.). Încoronare și miruire tardivă; Carol era rege de multă vreme, fără să fi fost uns; nu primise el, cum s-a văzut (p. 324), încă din 838, de la tatăl său, Ludovic cel Pios – în afara oricărei ceremonii ecleziastice – o coroană regală?¹ A crezut însă că oncțiunea și înmînarea coroanei și a sceptrelor din mâinile unui prelat, în cursul unei solemnități religioase, erau indispensabile prestigiului său. Urmașii săi, întocmai ca și el, au crezut că nu pot să se lipsească de acest ritual. Miruirea – cu încoronare – pare să fi fost practică de asemenea în Italia (cf. Ernst Mayer, *Italienische Verfassungsgeschichte*, II, pp. 166 și urm.), în Lorena (Robert Parisot, *Le royaume de Lorraine sous les Carolingiens*, 1899, p. 678) și chiar în micile regate din Provence și Burgundia (René Poupardin, *Le royaume de Provence*, 1901, p. 112, n. 8 și 457, n. 4; *Le royaume de Bourgogne*, 1907, p. 66 n. 2) Dar în Franța răsăriteană, sau, dacă preferăm să ne folosim de un termen comod, deși anacronic, în Germania, istoria încoronării regilor nu prezintă aceeași simplitate.

În ceea ce-l privește pe Ludovic Germanicul, pe fiii săi și pe Arnulf, nici un document nu vorbește de consacrare religioasă (cf. G. Waitz, *Verfassungsgeschichte*, ed. a 4-a, VI, p. 208 și n. 4; U. Stutz, *Der Erzbischof von Mainz und die deutsche Königswahl*, Weimar, 1910, p. 5, n. 3). Tăcere întâmplătoare? Nu îndrăznim să spunem nu, izvoarele noastre fiind departe de a fi excelente; cu toate acestea, unanimitatea cu care tac textele în cazul de față are de ce să ne mire; ea ar dovedi cel puțin indiferența analiștilor pentru acest gen de ceremonie. Se pare deci, într-adevăr, că riturile ecleziastice legate de venirea la tron au avut mai puțină însemnătate în Germania decât în Galia aceluși timp; și trebuie chiar să ne întrebăm serios dacă regii de pînă la Arnulf inclusiv au recurs vreodată la ele.

Despre Ludovic Copilul, mărturiile sînt ambigue (cf. Stutz, loc. cit și Böhmer-Mühlbacher, p. 796).

Dimpotrivă, Conrad I a pus cu siguranță să fie uns și încoronat (Böhmer-Mühlbacher, p. 823).

Să ajungem, în sfîrșit, la Henric I. În privința lui, mărturiile sînt formale. El a declinat oferta pe care i-o făcuse arhiepiscopul de Mainz privind oncțiunea și coroana (texte – și opinii ale unui anumit număr de istorici moderni – în G. Waitz, *Jahrbücher des deutschen Reichs unter König Heinrich I*, ed. a 3-a,

1. La fel, regele englez Edgar, care n-a fost încoronat decât după șaisprezece ani de domnie (cf. mai sus, p. 324), a purtat coroana cu mult înainte de încoronarea propriu-zisă. *Vita Oswaldi* (în J. Raine, *The historians of the Church of York, Rolls Series*, I, p. 437) ni-l arată intrînd în biserică în ziua ceremoniei, cu coroana pe cap, depunînd însemnul pe altar și punînd apoi să-i fie așezat pe cap (după ce a primit oncțiunea) de arhiepiscopul Dunstan.

Excurs 10; cf. Böhmer-Ottenthal, *Die Regesten des Kaiserreichs unter den Herrschern aus dem sächsischen Hause*, p. 4). Scandalul stîrnit de această hotărîre în anumite medii ecleziastice se reflectă într-un pasaj curios din *Vita Udalrici* (Pertz, SS., IV, p. 38) în care îl vedem pe sfîntul Petru apărîndu-i sfîntului Ulrich, episcop de Augsburg, purtînd două săbii, una prevăzută cu gardă, cealaltă fără. El se adresează prelatului în termenii următori: „Dic regi Heinricho, ille ensis qui est sine capulo significat regem qui sine benedictione pontificali regnum tenebit; capulatus autem, qui benedictione divina tenebit gubernacula”. Pentru ce s-a încăpăţînat Henric I să domnească astfel „fără binecuvîntarea pontifilor?” Am arătat deja mai sus (pp. 51-52) că în privinţa acestui punct mă raliem părerii celei mai răspîndite printre istorici. Mi se pare evident că un asemenea refuz n-a putut avea decît un motiv: teama de a părea că nu deţine demnitatea regală decît din mîna clerului. Se cuvine să atragem atenţia în legătură cu aceasta, că, după toate aparenţele, influenţa episcopală a fost destul de slabă la curtea lui Henric I (A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, ed. a 3-a, III, p. 17, n. 3). Totuşi, un sentiment atît de viu al pericolelor la care preeminenţa ecleziastică era în stare să expună regalitatea a părut surprinzător la un suveran din secolul al X-lea, cu mult înainte de reforma gregoriană: de unde şi soluţia îndrăzneată propusă de Dl. J. Krüger, *Grundsätze und Anschauungen bei den Erhebungen der deutschen Könige in der Zeit von 911-1056* (*Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgesch.*, h. 110) p. 42 şi urm.; acest erudit respinge pur şi simplu ca „fantastică” mărturia cronicarului Widukind, care este sursa noastră principală în privinţa comportării lui Henric I; dar ce să facem, în acest caz, cu *Vita Udalrici*, cu puţin doar posterioară lui Widukind şi despre care nu există nici un motiv s-o credem inspirată de el? Şi apoi, e mult prea comod, într-adevăr, să tratăm textele ca mincinoase, de îndată ce nu se potrivesc cu teoriile noastre. În fine, uluirea D-lui Krüger în faţa nelineiştilor lui Henric I este neîndoielnic excesivă; am avut ocazia mai sus (p. 51 şi 150) să amintesc că scriitorii Bisericii nu l-au aşteptat pe Grigore VII ca să obţină din oncţiunea regală profitul cel mai favorabil pretenţiilor lor.

Otto I a pus să fie uns şi încoronat de cum a venit la tron în 936 (Böhmer-Ottenthal, p. 34 şi Köpke-Dummler, *Jahrbücher der deutschen Geschichte: Otto der Grosse*, I, pp. 27 şi urm.). Toţi urmaşii săi i-au imitat exemplul.

8. Imperiul bizantin

Nu am pretenţia să examinez aici, în ansamblu, istoria încoronării bizantine. Mă voi ocupa doar de unul din elementele acestei ceremonii: miruirea. Într-adevăr, este necesar ca oricine studiază încoronarea în monarhiile occidentale să determine epoca în care a fost introdusă în Bizanţ oncţiunea imperială; şi asta din două motive. Dacă ar trebui să recunoaştem anterioritatea obiceiului răsăritean în această chestiune, am fi puşi în mod obligatoriu în situaţia să ne întrebăm dacă primii unşi ai Domnului, în Spania sau în Galia francă, n-au imitat pur şi simplu un exemplu venind din acea direcţie. Pe de altă parte, în funcţie de felul în care acest rit biblic şi-a făcut mai curînd sau mai tîrziu apariţia într-o ţară unde tradiţiile cultului monarhic erau atît de solid fixate, concluziile ce le putem trage din istoria comparată a ritualului venirii la tron, în diferitele state europene, vor fi în mod obligatoriu mai mult sau mai puţin modificate.

Iată mai întîi ceva ce e în afară de orice îndoială: dacă lăsăm la o parte încoronarea lui Balduin de Flandra, în 1204, care, bineînţeles, întrucît a avut loc conform ritului latin, nu intră aci în calcul, primul document sigur ce relatează în chip expres o miruire imperială este descrierea încoronării lui

Mihail al IX-lea Paleologul de George Pacchymmer: Mihail al IX-lea a fost încoronat la 20 mai 1295; George Pacchymmer scria către 1310: *De Andronico Paleologo*, Migne, P.G., t. 144, col. 216. Nichifor Gregoras îl prezintă pe Theodor Lascaris ca pe unul care a primit oncțiunea în 1254 (*Byzantinae Historiae*, lib. III, cap. II; P.G., t. 148, col. 181); dar Nichifor scria către 1359; povestirea sa a putut fi influențată de obiceiul urmat în vremea sa și nu dovedește nimic sigur despre un eveniment produs cu mai mult de un secol înaintea lucrării sale. Împăratul Ioan al VI-lea Cantacuzinul, în ale sale *Patru cărți de istorie*, zugrăvind încoronarea lui Andronic al III-lea Paleologul, care s-a petrecut în 1325, face și el loc oncțiunii: el scria între 1355 și 1383 (*Histor.*, lib. I, cap. XLI, P.G., p. 153, col. 276 și urm.).

Așadar, la începutul secolului al XIV-lea, împărații primeau, în mod incontestabil, pecetea mirului; ritualul avea să dureze pînă la sfîrșitul Imperiului. Dar cînd începuse el de fapt? Aici controversa își dă frîu liber.

Texte destul de numeroase, cu mult anterioare secolului al XIV-lea, folosesc cuvintele *oncțiune* și *a unge* (χρίσμα, χρίειν) pentru a desemna investirea unui împărat sau îi decernează împăratului însuși titlul de *uns al Domnului* (χριστός Κυρίου). Toată problema e să știm dacă ele trebuie luate într-un sens literal sau, din contra, într-unul pur metaforic, aceste imagini fiind împrumutate din limbajul biblic. Prima soluție – sens literal – a fost adoptată de W. Sickel, *Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jahrhundert*; *Byzantinische Zeitschrift*, VII (1898), p. 524 și mai ales 547 și urm., n. 80 pînă la 83. Este important, de altfel, să observăm că mărturia pe care o invocă Sickel nu urcă în timp decît pînă într-a doua jumătate a secolului al IX-lea: este o scrisoare a celebrului patriarh Fotie către împăratul Vasile I, în care îl vedem pe prelat amintindu-i împăratului încoronarea sa în acești termeni: „miruirea și punerea deasupra a mîinilor monarhice”: „χρίσμα καὶ χεῖρο θεσίαν βασιλείας” (Ep. I, 10; P.G., t. 102, col. 765). Venirea la tron a lui Vasile I are loc în 867; la acea dată, era mai mult de un secol de cînd Pepin, primul dintre regii franci, fusese uns; trecuseră mai mult de două secole de la primele oncțiuni vizigote. În orice caz, nu s-ar putea constitui un argument din documentul produs de Sickel pentru a conchide în sensul unui împrumut făcut, în această privință, de monarhiile occidentale din obiceiurile orientale.

Lui Sickel i se opun erudiții care nu văd în expresiile folosite de scrisoarea lui Fotie ori de texte analoge, decît niște simple metafore: J.J. Reiske în ediția sa din *De Cerimoniis* a lui Constantin Porfirogenetul (*Corpus SS. historiae Byzantinae*) II, p. 351; mai ales Brightman, *Byzantine imperial coronations*; *Journal of Theological Studies*, II (1901), p. 383 și Jean Ebersolt, *Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines* (extr. din *Rev. d'hist. des religions*, LXXVI), 1917, pp. 22-23 și 27¹. Motivațiile lor mi se par foarte puternice. Chiar în textul lui Fotie, cuvîntul χεῖροθεσίαν nu poate fi considerat, în mod evident, decît ca o imagine: nicicînd o punere deasupra a mîinilor n-a figurat în ritualul încoronării imperiale; pentru ce, dacă cele două cuvinte χρίσμα și χεῖροθεσίαν sînt strîns legate unul de altul în același membru al frazei, să-i atribuim celui dintîi un sens concret, pe cînd celui de al doilea nu i-am putea recunoaște decît o valoare cu totul simbolică? Mai mult decît atît. Celebra carte *despre Ceremonii* compusă de împăratul Constantin Porfirogenetul (945-59) cuprinde o descriere amănunțită a încoronării: oncțiunea nu apare aci deloc. La fel, un Eucolog de la începutul secolului al XII-lea conține liturghia încoronării: nici aici nu e vreo urmă de miruire (Brightman, p. 378). Această dublă tăcere ar fi inexplicabilă

1. Este bine să arătăm că articolul lui W. Fischer, *Eine Kaiserkrönung in Byzanzion*; *Zeitschr. für allg. Geschichte*, IV (1887), nu este decît o parafrază fără interes a descrierii făcute de Ioan Cantacuzinul. citată mai sus.

dacă n-ar trebui lămurită, fără alte greutăți, prin faptul că ritul respectiv nu era încă practicat nici în secolul al X-lea, nici chiar la începutul celui de al XII-lea¹.

Într-adevăr, se pare că el a fost practicat încă de la sfârșitul secolului al XII-lea – în consecință, orice ar spune Dl. Ebersolt (loc. cit., p. 27), înainte de cucerirea latină din 1204. Este greu să nu vedem o aluzie la un act concret, în următoarele cuvinte prin care Nicetas Acominatos, scriind către 1210, zugrăvește încoronarea lui Alexis al III-lea Anghelos, în 1195 (*De Alexio Isaacii Angeli fratre*, lib. I, P.G., t. 139, col. 829) „ὁπας κατὰ τὸ ἔθιμον ἐξ βασιλείας χρισθῶ καὶ περιβαλεῖται τὰ τοῦ κράτους σύμβολα”, „pentru ca, după obicei, să fie făcut *basileus* prin oncțiune și să primească simbolurile puterii supreme”: oncțiune, înmînarea însemnelor, nu sînt acestea cele două trăsături fundamentale ale unei ceremonii asemănătoare, în esența ei, cu încoronările apusene? Un text mai cu seamă, neînterpretat, mi se pare, riguros de Dl. Brightman, dovedește după părerea mea, fără posibilitate de contrazicere, că pe la anul 1200, oncțiunea imperială intrase în moravurile bizantine. Este vorba de un comentariu privind cel de al 12-lea canon al conciliului din Ancyra, compus în jurul acestei date de Theodor Balsamon (P.G., t. 137, col. 1156). Balsamon povestește că, în 969, împăratul Ioan Tsimitzes a văzut mai întîi interzicîndu-i-se intrarea în „biserica mare” de către patriarhul Polyeuct, deoarece îl asasinase pe predecesorul său, Nicefor Focas – apoi a fost admis acolo, în urma unui decret sinodal, pe care autorul nostru îl analizează astfel: (cf. pentru traducere, mai sus, p. 138):

„Εἶπε γὰρ μετὰ τῆς ἀγίας συνόδου, ἐν τῇ γενομένη τηρικαῦτα συνοδικῇ πράξει, τῇ ἐν τῷ χαρτοφυλακείῳ ἀποκειμένη, ὥς, ἐπεὶ τὸ χρίσμα τοῦ ἀγίου βαπτίσματος τὰ πρὸ τοῦτου ἁμαρτήματα ἀπαλείφει οἷα καὶ ὅσα ἂν ᾧσι, πάντως καὶ τὸ χρίσμα τῆς βασιλείας τὸν πρὸ ταύτης γεγονότα φόνον παρὰ τοῦ Τζιμισκῆ ἐξήλειπεν”.

Este greu de știut dacă Balsamon a reprodus foarte exact redactarea hotărîrii sinodale; de altfel, puțin interesează; chiar dacă admitem că χρίσμα se afla în textul „păstrat în arhive”, nimic nu ne împiedică să-i dăm acolo sensul metaforic care îi era de obicei dat în secolul al X-lea. Dar să continuăm lectura comentariului lui Balsamon. El atrage atenția că mulți trag din acest decret concluzia că păcatele episcopilor sînt șterse pentru ei prin oncțiunea consacrării, „διὰ τοῦ χρίσματος τῆς ἀρχιερωσύνης”. Care este aci valoarea lui χρίσμα? Evident, cu totul simbolică; în ritul oriental, episcopii n-au fost niciodată unși. Să ne continuăm lectura. Vedem că Balsamon își explică foarte clar metafora: „În locul untdelemnului cu care, potrivit Vechii Legi erau unși regii și marii preoți, [cei ce susțin această părere] spun că episcopilor le este de ajuns astăzi Evanghelia așezată [în ziua consacrării lor] ca un jug pe grumaz și urma lăsată de așezarea mîinilor deasupra, cu invocarea Sfîntului Duh”...² „Episcopilor le este de ajuns astăzi...” ; nu e vorba despre regi în cel de al doilea membru al frazei. De ce? Este puțin probabil ca această tăcere să fie rezultatul unei uitări. Dacă glosatorul nostru n-a indicat care era în timpul său echivalentul liturgic al

1. Sickel, loc. cit., p. 547, n. 80, ca să dovedească vechimea miruirii un Bizanț, invocă un text armean din secolul al X-lea (*Histoire d'Arménie* de Ioan Katholikos, c. 17, trad. Saint-Martin, p. 125), în care îl vedem pe regele Armeniei uns și totodată încoronat; după el, Armenia n-a putut împrumuta acest rit decît din Bizanț. Sînt prea neștiutor în chestiuni orientale ca să pot discuta sensul acestui text, luat în el însuși, sau să examinez dacă într-adevăr oncțiunea armeană n-a putut fi decît o imitație a obiceiului bizantin. Mi se pare în tot cazul greu de opus ceva tăcerii Porfirogenetului.

2. Ἀντὶ δὲ τοῦ χρισμένου ἐλαίου τοῖς βασιλεῦσι καὶ τοῖς ἀρχιερεῦσι, κατὰ τὸν παλαιὸν νόμον, εἶπον ἀρκεῖν τοῖς ἀρχιερεῦσι τοῦ ἐπικείμενον ζυγὸν τοῦ Εὐαγγελίου τῷ τραχήλῳ αὐτῶν, καὶ δι' ἐπικλήσεως τοῦ ἀγίου πνεύματος σφραγῖδα τοῦ χειροτονοῦντος...

oncțiunii regale, prescrisă de Biblie, este foarte probabil că nu era cazul unui echivalent; episcopii din vremea sa – asimilați de el marilor preoți ai Vechii Legi (cuvîntul grec ἀρχιερεύς este același) – spre deosebire de înaintașii lor evrei, nu primeau consacrarea prin untdelemn sfînt; dimpotrivă, după toate aparențele, împărații erau unși, după pilda lui David și Solomon.

Rămîne să ne întrebăm pentru ce oncțiunea a avut nevoie de un timp atît de îndelungat ca să fie introdusă în Bizanț. Monseniorul Duchesne (*Liber Pontificalis*, II, p. 38 n. 35) a atras atenția în mod foarte just că ritualul încoronării orientale, respingînd multă vreme folosirea untdelemnului, n-a făcut decît să se conformeze unui obicei general din Biserica de Răsărit, unde miruirea nu ocupă nici un loc în ceremonialul hirotonisirilor sacerdotale sau episcopale. Trebuie să adăugăm, cred, așa cum am arătat deja, că monarhia bizantină, sfințită încă de la originile sale romane, sprijinită pe ceea ce supraviețuia din cultul imperial, n-a resimțit tot atît de devreme ca regalitățile barbare din Apus nevoia să se sanctifice printr-un rit imitat după Biblie. Mai tîrziu, influența exemplului occidental s-a făcut resimțită. După toate probabilitățile, Bizanțul a împrumutat tîrziu oncțiunea monarhică de la statele apărute din Imperiul franc; cu siguranță, regii vizigoți sau Pepin n-au primit-o din Bizanț.

APENDICE IV

Analiză și extrase din *Tratatul despre încoronare* al lui Jean Golein

Micul tratat despre încoronarea regilor Franței, inserat de carmelitul Jean Golein în traducerea cărții *Rational des Divins Offices* de Guillaume Durand, executată de el pentru regele Carol al V-lea în 1372, după cum indică prefața (Bibl. nat. fr. 437 fol 2v° col 1), ne dă o mărturie importantă despre ideile ce erau recunoscute în anturajul „înțeleptului și tristului rege”; cel puțin într-una din părțile sale – cea care se referă la atingerea scrofulelor –, tratatul se dă drept însăși expresia gândirii suveranului. Mi se va reproșa poate că nu l-am publicat în întregime. Dar nu puteam să încarc la nesfârșit niște *Apendice* deja foarte întinse. Apoi, trebuie să mărturisim că lunga dezvoltare consacrată de Jean Golein „ordinii” însăși a încoronării nu ne comunică despre ceremonie nici un lucru pe care să nu-l știm, se pare, din alte texte, în special din acel *ordo* publicat în *Bradshaw Society*¹; cît despre comentariul simbolic, subtil și împrăștiat totodată, cu care este însoțită aci descrierea fiecărei amănunt al ritului, el nu aduce cine știe ce noutăți despre tendințele binecunoscute ale spiritului din mediul intelectual în care se complăcea Carol al V-lea. Gîndindu-mă bine, m-am mărginit deci să reproduc doar cîteva extrase, legate între ele printr-o scurtă analiză. Se va observa că, în afară de valoroasele indicații cu privire la miracolul regal, la ciclul legendar al dinastiei franceze și la teoria succesiunii pe linie masculină, așa cum era ea formulată pe atunci la curtea celor din familia Valois, tratatul nostru conține și menționarea unei curioase tradiții relative la Turpin, o informație de ordin iconografic despre „imaginile” regilor Franței, indicarea adevăratei semnificații a unei statui de la catedrala din Sens, prost înțeleasă pînă acum, și o amuzantă etimologie a cuvîntului *chapelain* (cf. mai jos, pp. 332-334). În sfîrșit, atacînd – în legătură cu vindecarea scrofulelor – expresiile folosite de Raoul de Presle, în prologul traducerii sale din *de Civitate Dei*, Jean Golein ne permite să rectificăm data – către 1376 – propusă de Léopold Delisle în ale sale *Recherches sur la librairie de Charles V*; de aci înainte, trebuie să socotim ca sigur faptul că această celebră lucrare a fost terminată înainte de 1372.

Traducerea *Rational*-ului a fost tipărită de Vêrard în 1503². Ea pare să fi avut un anumit succes sub această formă. Claude Villette, care a publicat, în 1611, un tratat liturgic menit să aibă numeroase ediții, o citise și se inspirase din relatarea despre încoronare³. Însă versiunea lui Vêrard este foarte greșită. Cît despre manuscrise, există mai multe, în special Bibl. Nat. fr. 176 (secolul al XIV-lea), Arsenal 2001 și 2002 (sec. XV); dar pentru stabilirea textului, unul singur poate

1. *The Coronation Book of Charles V of France*, ed. E.S. Dewick, 1899 (*Bradshaw Soc.*, XVI).

2. *Le racional des divins offices*, Paris, 1503.

3. *Les raisons de l'office et ceremonies qui se font en l'Eglise catholique, apostolique et romaine, ensemble les raisons des ceremonies du sacre de nos Roys de France, et les douze Marques uniques de leur Royauté Céleste, par dessus tous les Roys du Monde*, in-4°, 1611. „Ian Goulain” este citat în mod expres în dedicație (Reginei Mame). Pentru încoronare, pp. 211-250; referire la Jean Golein, în special p. 220.

fi suficient: este acela care poartă astăzi la Biblioteca Națională nr. 437 al fondului francez. A fost executat special pentru Carol al V-lea și mai poartă încă pe ultima filă *ex-libris*-ul autograf al regelui, datat 1374; pasajul despre încoronare ocupă aci filele 43^v până la 55 ^v^o. L-am urmat cu fidelitate, corectînd doar una sau două erori evidente, pe care le semnez, pe măsură ce apar.

Manuscrisul acesta, prezintă o particularitate curioasă. În pasajul despre încoronare, și numai acolo, se observă pe margine un anumit număr de însemnări, făcute de o mînă destul de plăcută, contemporană cu manuscrisul, dar care nu e aceea a copistului. Nu sînt corecturi ale autorului, fiindcă într-un loc glosatorul contrazice textul însuși (mai jos, p. 333; cf. *supra*, p. 163); sînt îndreptările unui cititor atent. Să fie el regele însuși? S-ar putea socoti tentant s-o presupunem, dar nimic nu ne îngăduie să transformăm ipoteza în certitudine. Scrisul, de altminteri destul de impersonal, nu pare deloc cel al lui Carol al V-lea; ar putea fi al unui secretar căruia monarhul îi va fi dictat observațiile sale. Dar cum să dovedim? Se vor citi mai jos unele dintre aceste scolii marginale, puse între paranteze oblice < >.

[Despre încoronarea regelui Franței și a reginei ²] *

PREAMBUL; MĂREȚIA ÎNCORONĂRII; REGLEMENTAREA SUCCESIUNII LA TRONUL FRANȚEI DE CĂTRE CAROL CEL MARE; AMĂNUNT PRIVIND ÎNCORONAREA LUI CAROL AL V-LEA [fol. 43 ^v° – 44]

„Dar pentru că am tratat puțin despre consacrarea principilor, care deloc nu trebuie uitată aci, din respect pentru prea temutul și suveranul stăpînul meu, care a fost consacrat ca rege al Franței în ziua de Sfînta Treime, de arhiepiscopul de Reims, Monseniorul Jehan de Craon, în anul o mie ccc lxiij³.

Căci după cum împărații de la Roma și Constantinopole sînt unși, precum și unii regi ca regele din Ierusalim, al Spaniei, al Angliei și cel al Ungariei – iar alții nu – acest Carol al VI-lea⁴, în felul înaintașilor săi, a fost încoronat și miruit la Reims nu cu ulei sau balsam făcut de mînă de episcop ori de apotecar, ci cu sfînta licoare cerească aflată în *Sainte Ampoule*, păstrată și păzită la Reims, ca aceea ce a fost adusă din cer de mîna îngerilor pentru a-i unge pe nobilii și demnii regi ai Franței într-un chip mai nobil și mai sfînt decît a fost uns vreodată un rege al vechii legi ori al celei noi. Și pentru aceasta este el chemat cel mai nobil, cel prea creștin apărător al credinței și al Bisericii și nu recunoaște vreun suveran vremelnice deasupra lui.

Pentru această demnitate, a poruncit împăratul Carolmagnul, din sfatul Bisericii și al regilor creștini ce veniseră în ajutorul credinței catolice și întru apărarea Romei, după bătălia și victoria minunată pe care au avut-o împotriva Sarazinilor, prin conciliul general ținut acolo, atît al prelaților Bisericii cît și al nobililor regi seculari și al senatorilor din Roma, el care era patrician și împărat și dimpreună cu papa au hotărît că alegerea papei va fi în seama cardinalilor,

1. Dar, ca urmare a unei greșeli de numerotare, fol. 56 urmează direct fol. 54. Tratatul despre încoronare este împodobit cu trei miniaturi: onțiunea regelui (44 ^v°), a reginei (50), binecuvîntarea flămării (51 ^v°).
 2. Rubrică împrumutată din ediția tipărită; în manuscris nu există vreo rubrică.
 3. MS. ccc lx; de fapt, la 19 mai 1364, duminica Sfintei Treimi. Această primă frază, incorect construită, se oprește brusc; o regăsim ca atare – cu varianta: „binecuvîntata Sfînta Treime” – în manuscrisul franc. 176 provenit din biblioteca ducelui de Berry (fol. 26).
 4. *Sic*; cf. mai departe, p. 332. Dar și mai departe încă, pp. 337-338, Jean Golein îl numește pe regele său „Carol Cvintul”.
- * [Ca și în alte ocazii, traducerea de față nu va urmări și realizarea unor „echivalențe” pentru rezonanțele speciale ale vechii limbi franceze (cca. 1370) în care e redactat textul lui Jean Golein. – N.tr.].

alegerea Împăratului în seama nobililor din Germania, iar regatul Franței va rămâne Regilor Franței coborâtori din sfânta și sacra viță, prin moștenitor de sex bărbătesc, pentru ca această binecuvântare să rămână prin transmitere de la unul la altul.

Și pentru aceasta este de asemenea și regina sacră. Și a fost dimpreună cu stăpînul și zisul meu suveran, Doamna Jehanne de Bourbon, fiica nobilului principe ducele de Bourbon, care era coborîtor din acea sfîntă viță: și era vara sa; dar prin scutirea Bisericii, a avut-o de soție. Pentru acest motiv de sfîntă consacrare și de la Dumnezeu, fără altă generație binecuvîntată la mijloc, conchid că mai mare demnitate este a fi rege al Franței decît împărat ori decît oricare altă regalitate: ceea ce bine recunosc cronicile și alte povestiri istorice”.

Urmează istoria mai multor împărați romani care au fost „din sărmană stare aleși”. [fol. 44]

„Și acea cauză a îndemnat pe împăratul Carolmagnul și Biserica să poruncească anume ca nobilii să-l aleagă pe împăratul de la Roma, care trebuie să fie consacrat și uns de papă; dar aceea este o cu totul altă preparare de untdelemn și de balsam față de acea *Sainte Ampoule* pe care Dumnezeu a trimis-o gata sfințită; căci vasul, adică flaconul este dintr-un asemenea material că nimeni și niciîcînd n-a văzut ceva care să-i semene și nici n-ar putea-o contraface, iar licoarea aflată înăuntru nimeni n-ar putea s-o miroase, nici cel dăruit cu cel mai subtil miros. Cu aceea a fost uns înțeleptul și îndurătorul bun rege Carol al vî^o [șaselea], astfel numit, după cum s-a spus mai sus, în ziua sărbătorii Treimii, prin alegere de sfîntă devoțiune. De aceea, după cum i-a plăcut lui Dumnezeu Tatăl să-i spună fiului său în oncțiunea botezului: *Hic est filius meus dilectus in quo michi complacui*¹, și Sfîntul Duh a coborît în chip de porumbel care l-a uns *oleo leticie pre participibus suis*², iar fiul în carne omenească a primit această sfîntă consacrare, tot astfel zisul senior, în adevărată credință a Sfintei Treimi, a primit sfînta miruire în bună devoțiune și printr-o asemenea grație încît vrăjmașii săi englezi ori alții n-au avut putere, faptă, nici înțelepciune în contra sa ori a regatului său; ci la întoarcere i-au venit în întîmpinare mai mulți prizonieri de seamă prinși la bătălia de la Cocherel, care puseseră la cale să împiedice mai sus zisa încoronare³; dar s-au petrecut lucrurile altminteri decît cum au plănuit. De aceea a mulțumit bunul nostru Rege acelei binecuvîntate Treimi și a făcut mai multe frumoase milostenii la întoarcerea sa la Paris bieților călugări cerșetori și multor altor sărmani, ca unul care simțea bine grația îndurătoare a oncțiunii, care a fost făcută în bună regulă, așa cum stă scris în pontificalul arhiepiscopului din Reims, căruia i se va spune înțelesul în cele ce urmează”.

După aceasta, urmează aci semnificația consacrării Regilor Franței.

Descriere a încoronării și miruirii, cu explicații asupra sensului simbolic – acea „significance misterial” – al diferitelor rituri. De notat următoarele particularități:

VINDECAREA SCROFULELOR [fol. 46 și v^o]: o dată ceremonia încheiată, *Sainte Ampoule* va fi adusă înapoi „în biserica Saint-Denis sau în capela Saint-Nicolas”⁴.

Saint-Denis înseamnă credința adusă de el în Franța că trebuie să aducem înapoi acel flacon, în bună credință jurată. Ceea ce este în stare Capela Saint-Nicolas înseamnă untdelemnul ce mereu iese din sfintele lui mădulare prin minuni⁵, după cum acest sfînt ulei [care] este în acel flacon prin miracol divin

1. „Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru carele bine am voit”; 2 Petr. I, 17.

2. „cu untdelemnul bucuriei, mai mult decît pe părtașii săi”; Psalm. XLIV, 8[9]: „oleo laetitiae prae consortibus suis”.

3. Acest amănunt curios nu pare să fi fost menționat de cronici.

4. Biserica Saint-Denis, construită în secolul al X-lea cle canonic, în afara incintei de atunci (Marlot, *Histoire de Reims*, II, p. 689); capela Saint-Nicolas în Spitalul principal din oraș; cf. *The Coronation Book*, ed. Dewick, col. 7 și Godefroy, *Ceremonial*, p. 247.

5. N-am găsit nimic în legătură cu această tradiție.

și sfință rînduială, este de asemenea sfinț. Căci atunci cînd regele e uns cu el și consacrat, întocmai precum cei unși cu untdelemnul ce curge din măduarele Sfîntului Nicolae sînt de îndată vindecați, la fel și cei ce sînt vătămați de boala scrofulelor, dacă sînt atinși de mîna regelui uns din acel flacon, sînt de îndată vindecați și însănătoșiți. Și dacă s-ar amesteca cineva care n-ar fi deloc rege pe drept și ar fi uns fără să se cuvină, neîntîrziat ar cădea lovit de boala Saint Remy, așa cum altădată s-a și văzut¹.

STATUIA LUI CONSTANTIN LA SENS. Comentariu al jurămîntului încoronării, prin care regele făgăduiește să protejeze biserica: [fol. 47]: „și aceasta înseamnă jurămintele pe care le făceau regii din Israel preoților și pe care le-a făcut Alexandru în istoria despre care am vorbit mai înainte²; și așa cum le-a făcut Constantin în biserica din Sens, după cum se vede la portalul acelei biserici din Sens, unde stă scris cu litere de aur alături de chipul său, unde el a jurat astfel: *Regnantis veri cupiens verus cultor haberi – Juro rem cleri libertatesque tueri*”³.

Apropiere între veșmintele regale și costumul liturgic: [fol. 47]: „partea de sus... făcută în chipul unei tunici de subdiacon <împreună cu un domestic>. Și dimpreună cu aceasta o îmbrăcăminte pusă pe deasupra... <halat în forma unui patrafir, de o parte, și a unei mantii, de cealaltă, tăiat în pătrat>.

Originea florilor de crin. După enumerarea și explicarea veșmintelor regale, toate împodobite cu flori de crin: [fol. 48]: „Și în acest scop aduce toate aceste podoabe abatele de la Saint-Denis: căci Monseniorul Saint Denis a dăruit regilor Franței blazonul florilor de crin <nu, căci Dumnezeu le-a trimis printr-o minune la Montjoie⁴>”.

Miruirea îl „curăță” pe rege de păcatele sale: [fol. 48]: „Iar cînd regele se dezbracă este semn că el părăsește starea lumească de mai înainte pentru a o lua pe aceea a religiei [= călugăriei, n. tr.] regale; și dacă o ia întru cucernicie, după cum se cuvine, eu susțin că el este tot atît de curățat de păcatele sale ca și cel ce intră pentru prima oară în călugărie încercată: despre care zice Sfîntul Bernard în cartea *de precepto et dispensatione*, către sfîrșit: că întocmai după cum la botez păcatele sînt iertate, tot așa și la intrarea în călugărie; și originalul Sfînt Bernard începe așa: *Audire vult* etc.⁵. Așadar, dacă pentru gîndul de a viețui în penitență și a-i sluji lui Dumnezeu cu perseverență sînt păcatele iertate, cu cît mai mult vor fi ele aceluia care ia o stare cu atît de deosebite spaime și chinuri”.

ETIMOLOGIA CUVÎNTULUI CAPELAN [fol. 48 v°]: „pentru acea victorioasă credință au avut odinioară nobilii regi ai Franței ca rînduială și obicei să poarte în bătălii capa Monseniorului Saint Martin, care era de lînă și o păstrau preoții în semn de relicvariu în mare evlavie; pentru care fapt au încetat să-i mai cheme preoți și au avut numele capelan pentru cinstirea acelei cape ce era de lînă; și este acest cuvînt compus din capă și din lînă: de aceea li se zice capelan”.

MĂNUȘILE, ÎNSEMN REGAL; RESPECTUL DATORAT SFÎNTULUI MIR [fol. 49 v°]. După înmînarea însemnelor: „După aceea se pregătesc mănușile și sînt binecuvîntate; iar apoi i le pune arhiepiscopul pe mîinile unse pentru a feri de atingere sfîntul mir. Unii spun că trebuie să se acopere locurile unse cu vată

1. Boala Saint-Remi este ciuma; cf. L. du Broc de Seganges, *Les saints patrons des corporations*, II, p. 303; nu cunosc anecdota la care face aluzie Jean Golein: cf. mai sus, p. 155.

2. Anterior (fol. 47, col. 1), Jean Golein făcuse deja o aluzie la un jurămînt al lui Alexandru cel Mare în fața marelui preot din Ierusalim.

3. Este statuia care a fost considerată mai tîrziu că-l reprezintă pe Filip de Valois; intenționez să public în altă parte o notă asupra ei.

4. Chiar în textul lui Jean Golein, mai departe, p. 335, originea florilor de crin este atribuită pustnicului din Joyenval; cf. mai sus, p. 88.

5. *De praecepto et dispensatione*, XVII, 54 (Migne, *P.L.*, t. 182, col. 889): „Audire et hoc vultis a me, unde inter caetera paenitentiae instituta monasterialis disciplina meruerit hanc praerogativam, ut secundum baptismum nuncupetur”.

și apoi să se pună mânușile pe mâini. Și pentru că Regele Franței este în chip special uns pe mâini, spre deosebire de ceilalți regi, i se pun mânușile pe mâini și pe imaginile lui în pictură.¹ Acest lucru l-a cunoscut Monseniorul Sfântul Ludovic: când a fost în prizonierat la Sarazinii de peste mare și i s-a cerut să aleagă când vroia să-și spele mâinile, înainte sau după mâncare, el a ales după mâncare, fiindcă nu putea să le spele decât o dată și după ce și le spăla, el își pune mânușile pe mâini, recunoscând sfântul mir sau sfânta onțiune căreia îi datora venerație. Pentru o cauză asemănătoare, după ungerea capului, arhiepiscopul îi pune scufia pe cap și trebuie s-o poarte mereu, ca semn că a primit sfânta ungere pe cap și ca semn de mai demnă sfințenie. Și pentru ca să-și aducă totdeauna aminte de asta, trebuie să poarte scufie toată viața și capul său nu trebuie ras cu briciul: el este consacrat lui Dumnezeu sfânt nazarinean". La fel și cămașa care a servit în ziua miruirii va fi „arsă".

Începînd de la fol. 50, col. 2, descrierea încoronării reginei. Apoi:

ÎMPĂRTĂȘIREA CELOR DOI SUVERANI: [fol. 51]: „Regele și regina trebuie să coboare de pe estrada lor și să vină cu umilință la altar și să ia din mîna arhiepiscopului trupul și sîngele Domnului Nostriu; și printr-asta este arătată demnitatea regală și preoțească: fiindcă nu se dă nimănui altuia, dacă nu e preot, sîngele separat".

În sfîrșit, **BINECUVÎNTAREA FLAMURII REGALE:** [fol. 51 v°]: „După aceasta urmează binecuvîntarea flamurii regale: „*Inclina, Domine, aurem tuam ad preces...* Această binecuvîntare trebuie făcută pe flamura regală la Reims² și apoi pe „oriflamă" [= stindard mic regal] în biserica Monseniorului Saint Denis al Franței, când regele vrea să plece la bătălie".

Urmează istoria originilor „oriflamei". Împăratul Constantinopolului, Manuel, atacat de sarazini, a văzut în vis un cavaler înarmat din cap pînă în picioare, care stătea călare la picioarele patului său, avînd în mînă o lance „de tot strălucitoare, de parcă ar fi fost aurită", din care ieșea „o șuviță de flacără"; după ce s-a trezit, i-a apărut un înger și i-a dezvăluit că acel cavaler va fi cel ce va elibera imperiul său de sarazini. Manuel și-a amintit atunci trăsăturile lui Carol cel Mare, a recunoscut în el personajul din vis și i-a scris ca să-l cheme în ajutor. Descrierea înălțării „oriflamei" de către Carol cel Mare la Saint-Denis.

LEGENDĂ DESPRE TURPIN [fol. 52 v°]: „Unele istorii spun că cel dinții care a purtat zisa flamură a fost Turpin, care fusese ix ani călugăr la Jumièges în abația unde zac cei slăbănogi, care după aceea a fost făcut arhiepiscop de Reims și a făcut multe vitejii pentru credință împotriva dușmanilor lui Isus Hristos, așa cum se dă la iveală în mai multe istorii; și zace trupul său la Leschans lîngă Arle le Blanc în Provența și cu toate că stă la vînt și la ploaie în cîmp, într-un mormînt de piatră ridicat lui, totuși el este încă în pielea lui naturală și întreg la trup: acest lucru l-am văzut eu clar"³.

ORIGINE CEREASCĂ A CELOR DOUĂ FLAMURI REGALE: [fol. 52 v°]: „Aceste .ii. flamuri ale Franței sînt date, una de sfîntul pustnic de la Joyenval cu .iii. flori de crin, iar cealaltă prin revelația îngerilor într-o minunată viziune și clară apariție și printr-o nobilă victorie aprobată și demonstrată".

1. Ar fi cazul să se verifice în amănunt exactitatea acestei reguli iconografice; la prima vedere, nu mi se pare să fi fost, în general, aplicată foarte riguros.
2. Adică baniera cu flori de crin; cu toate acestea, miniatura de pe aceeași filă înfățișează binecuvîntarea micului stindard regal (a oriflamei). Textul binecuvîntării în dom Martene, *De antiquis ecclesiae ritibus*, III, p. 221 și Dewick, *Coronation Book*, p. 50 (unde de asemenea miniatura, pl. 38, arată oriflama).
3. De fapt, Turpin fusese înmormîntat foarte simplu la Reims, în catedrala lui (Flodoard, *Historia Remensis ecclesie*, II, 17; *Monumenta*, SS., XIII, p. 465). Dar cum s-ar fi putut mulțumi legenda cu un mormînt atît de banal pentru el? Mormîntul său era arătat în mai multe locuri: în biserica St-Romain din Blaye, alături de Roland și Olivier, conform cu *La Chanson de Roland* (v. 3961); la Vienne, potrivit preținsei

Dezvoltarea privind cele două flamuri continuă pe larg.

REGII NU IAU ADEVĂRATA ORIFLAMĂ ÎN RĂZBOI: [fol. 53]: „Cînd regii Franței se duc la bătălie, ei iau măsura celei pe care Carolmagnul a adus-o de la Constantinopole și pun să fie binecuvîntată cea nouă și o lasă pe a lui Carolmagnul și o iau pe cea nouă, iar după victorie o aduc înapoi la Monseniorul Saint Denis”.

ANECDOTĂ DESPRE ORIGINILE ACVILEI ROMANE (fals atribuită lui Plinius) [fol. 53]: împăratul Augustus „șezînd în .i. grădină, un vultur zburînd pe deasupra lăsa să-i cadă din gheare o găină foarte albă ce ținea în cioc .i. crenguță de laur încărcată de boabe”; aceasta a fost originea coroanei de laur cu care „erau încoronați învingătorii care cîștigaseră o bătălie, în special împărații” și, totodată, originea acvilei pe emblemele împăraților și pe „baniera imperială”; în vremea autorului, se mai vede încă această acvilă pe baniera roșie a „comunității din Roma”; s-au adăugat oblic pe banieră (de la un „colț” la „colțul” opus) patru litere: „S.P.Q.R.”, pe care unii le interpretează ca însemnînd „semnul poporului roman”, iar alții prin „Senatus Populusque Romanus”.

FRANȚA ȘI IMPERIUL: [fol. 53 și v°] „Astfel vor unii să spună că acea flamură (banieră) dată prin viziunea împăratului din Constantinopole lui Carolmagnul prezicea că el avea să fie împăratul poporului roman, așa cum a și fost după aceea numit patrician și împărat; și acel însemn imperial a vrut să-l lase în Franța ca semn de Imperiu perpetuu prin succesiune de moștenitor de parte bărbătească și niciodată prin alegere ca în imperiul de la Roma și cel al Germaniei. Astfel e un lucru cu mult mai cuviincios ca împăratul Franței, uns cu un untdelemn atît de prețios adus din Cer, să fie mai demn și să zămislească copii care să-i fie urmași așa cum e moștenirea lor paternă și poruncită de Dumnezeu”.

O dată pusă în lumină originea cerească a celor două flamuri și a untdelemnului cu care sînt unși regii, este cazul să se tragă din aceste începuturi concluziile necesare.

CONCLUZII; VINDECAREA SCROFULELOR; SUCCESIUNEA PE LINIE MASCULINĂ; ATITUDINEA LUI CAROL AL V-LEA FAȚĂ DE PUTEREA TAUMATURGICĂ. [fol. 53 v° – 54]: „Din care rezultă .ii. concluzii: una, că starea regală a Franței este de mare demnitate, pentru că regele este uns cu sfînta oncțiune adusă din Cer, pe care luînd-o în chip demn, el vindecă de miraculoasa maladie ce se numește scrofule: nu pentru că ar trebui să se înțeleagă că persoana ar fi din această pricină numită sfîntă și nici că face minuni, ci din cauza demnei stări regale are el această prerogativă asupra tuturor celorlalți regi, oricare ar fi ei.

Și trebuie să înțelegem că așa cum preotul, de îndată ce este consacrat în cinul preoțesc, poate consacra ca slujitor trupul lui Isus Hristos, pronunțînd cuvintele de consacrare, dar pentru aceasta nu e deloc numit acel preot sfînt și făcător de minuni – căci .i. preot ce s-ar afla în păcat ar putea să consacre din cauza autorității și a caracterului căpătat în consacrare – tot așa eu nu spun deloc că regele are un asemenea caracter din cauza oncțiunii, ci el are o astfel de demnitate din cauza consacării și a viței sacre, încît îi place Domnului Nostru să-i dea o virtute împotriva acelei boli urîte a scrofulelor. Și așa cum zice

scrisori a papei Calixt II ce servește ca prefață la celebra *Historia Karoli Magni et Rotholandi*, care a fost pusă în circulație sub numele lui Turpin însuși (acel pseudo-Turpin): ed. F. Castets (*Publicat. de la Soc. pour l'étude des langues romanes*, VII), p. 65. Jean Golein este, după cunoștința mea, singurul autor care îi atribuie în mod expres ca loc de odihnă vechiul cimitir roman de la Aliscamps: dar deja *Karlamagnussaga* (trad. germană, *Romanische Studien*, hgg. v. Ed. Böhrner, III, p. 348) plasa acolo mormintele celor doisprezece „pairi”; era firesc să fie reunit cu camarazii săi de arme viteazul prelat, mort, se spunea, la Roncevaux.

1. Tradiția aceasta nu e menționată de Arturo Graf, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*, II, Torino 1883, în cele cîteva pagini (pp. 453 și urm.) consacrate acvilei.

apostolul (.i^e. *ad Thi.* v^oc^o): *Qui bene presunt presbiteri dupplici honore digni habentur*¹⁾; „Preoții ce prezidează bine sau care au bună conducere trebuie să aibă demnitate de cinstire dublă”, una pentru autoritatea de preoție care este demnitate spirituală, iar cealaltă pentru bunătatea ce trebuie să se afle într-însii, iar aceasta este personală, autoritatea regală pe care e întemeiată virtutea de a vindeca scrofulele și care e căpătată mai mult din autoritatea spirituală prin sfânta oncțiune decît e personală, cu toate că bunătatea personală este bine să fie prețuită dimpreună cu bunătatea preoțească. Astfel nimeni nu trebuie să spună că pentru asta regele e sfînt ori că face minuni, atît cît și preotul; căci .i. cămătar sau un păcătos public care ar fi preot ar putea să consacre din pricina demnității preoțești și nimeni n-ar putea spune vreodată că el face minuni ca un sfînt. Tot așa în nici un caz nu trebuie să se înțeleagă despre noblețea și demnitatea regală; și eu știu bine că marea prevedere a suveranului senior care mă pune să traduc această consacrare, și anume înțeleptul și îndurătorul Rege Carol al Cincilea, nu vrea deloc să fie socotit sfînt și făcător de miracole, căci lui îi este mai de preț să aibă merit în fața lui Dumnezeu decît lingușire în lume; cu toate că el nu vrea deloc, nu se cuvine să fie starea regală prețuită mai puțin decît cere rațiunea, fiind noi de acord cu apostolul care zice (*ad Roma.* XI^oC^o): *Quamdiu quidem ego sum gencium apostolus ministerium meum ego honorificabo* etc.²⁾; „Atîta timp cît voi fi apostolul lui Dumnezeu”, așa zice sfîntul Pavel, „îmi voi cinsti slujba și funcția mea”; cu toate acestea el își zicea stîrpitură și niciodată sfînt, însă miracolele pe care sfinții le făceau el le atribuia lui Dumnezeu și gloriei sale”.

Tot astfel Hristos (*Luc.* VII, 28) a spus despre Sf. Ioan Botezătorul că nu era om mai mare ca el dintre cîți erau născuți dintr-o femeie, dar că cel mai mărunt din regatul Cerurilor era încă și mai mare: „Așa eu nu socotesc deloc că ar fi cu consimțămîntul Regelui ca să i se spună „faceți miracole în viața voastră”, căci i s-ar da o glorie zadarnică, de care nu-i pasă, ci el o dă toată lui Dumnezeu prin care domnește și va domni în cinstirea lui Dumnezeu și spre umilința dușmanilor săi. Așa rezultă prima concluzie”.

A doua reiese din faptul că regina nu este niciodată unsă și că la sfîrșitul încoronării sale nu este binecuvîntată nici baniera cu flori de crin, nici oriflame. Iat-o:

[fol. 54 și v^o]: „Nici nu s-a apropiat cîndva o femeie atît de aproape de ordinea preoțească, precum oncțiunea regală, nici nu i-a fost dat unei femei să vindece de zisa maladie. Pentru aceste rațiuni, rezultă că femeile nu pot și nici nu trebuie să moștenească în Franța, altminteri ar fi un neajuns pentru regat. Căci pe cale de succesiune carnală cel dintîi rege uns a pus rînduială că unei femei nu i se cuvine oncțiunea din *Sainte Ampoule*. Ergo, nici succesiune regală femeii, nici prin alegere, căci Carolmagnul căruia i s-a dat oriflame și rînduiala alegerii papei și a împăratului și a regelui Franței a rînduit împreună cu Biserica, unde se afla papa și sfîntul colegiu de la Roma și mai mulți prelați și regi și duci și alți principii creștini, prin acordul tuturor, ca regatul Franței să fie deținut prin succesiune de moștenitor de parte bărbătească, cel mai aproape de spiță, căci orice om cuminte poate îndestul să conchidă că unei femei nu i se cuvine o asemenea demnitate a unei atare oncțiuni și nici să guverneze cu asemenea armoarii; căci aceasta pare mai mult rînduială divină decît umană și simbol al binecuvîntatei Treimi; căci prin însemnul florilor de crin care este suveranul însemn regal poate fi înțeles Tatăl care are oarecare suveranitate; căci celelalte persoane cu toate că au egalitate cu persoana Tatălui în ce privește divinitatea,

1. I *Ad. Tim.* V, 17 [Versiunea biblică românească: „Preoții, care își țin bine dregătoria, să se învrednicească de îndoită cinstire...”]

2. *Ad. Rom.* XI, 13 [Versiunea biblică românească: „Întru cît sînt eu, deci, apostol al neamurilor, slăvesc slujirea mea”].

au totuși, pe lângă faptul că fiul a luat înfățișare omenească, oarecare poziție de minoritate, despre care stă scris în simbolul credinței că *Filius est equalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem*¹; în acest fel putem să comparăm cele .iij. flori de crin cu suverana seniorie; din care deși rămân toate, ele se împart în chip misterios în onțiunea care înseamnă Sfântul Duh; de aceea el a vrut să aducă în chip de porumbel mai sus zisul flacon și tot astfel a apărut la botezul lui Isus Hristos, despre care Biserica cântă: *In specie columbe Spiritus Sanctus visus est*; oriflame de culoare roșie înseamnă fiul ca om ridicat pe crucea înroșită de sângele său prețios și colorată în roșu închis. Din care reiese îndestul de limpede că această demnitate aparține mai degrabă unui bărbat decât unei femei și că regele Angliei, Eduard care a menținut multă vreme cea greșală, zicând că avea oarecare drept la regatul Franței, nu era deloc bine informat despre cazul său; sau, dacă era, pofta nemăsurată l-a înșelat, și păcatul său care îl face și îl va face prin judecata lui Dumnezeu zadarnic și de nimic. La cea judecată îl trimite zisul meu suveran senior Regele Carol Quintul, care deloc nu-și atribuie minunile pe care Dumnezeu le face în regatul său, ci bunătății și grației lui Dumnezeu care prin îndurarea sa îi dă cunoaștere și înțelegere ca să zică ceea ce zicea David în psaltire, din mare evlavie: *Tu es Deus solus qui facis mirabilia magna et qui facis mirabilia magna solus*². Și dacă unii care nu s-au folosit nicicând de termenii teologiei atribuie unei creaturi ceea ce trebuie atribuit Creatorului, nu-i deloc de mirare, căci doar se spune: „cutare sfânt face minuni, iar cutare vindecă de cutare boală”. Dar aceasta se întâmplă prin virtutea lui Dumnezeu ce se află în ei și nicidecum prin propriile lor merite, potrivit celor spuse de Sfântul Bernard în cartea a patra către papa Eugeniu: *virtus vero in sanctis manens ipsa facit opera*³.

Și astfel eu n-am potrivit aci acest subiect ca să-l contrazic pe maestrul meu Raoul de Praeles care zice în prologul său al cărții despre *Cetatea lui Dumnezeu* că numitul meu senior face miracole în viața lui și că îi este atribuită această putere care vindecă de scroful⁴. Dar am făcut-o pentru ca acei ce vor veni după, în vremurile viitoare, mai puțin subtili și mai puțin pregătiți în știință sau înțelepciune decât mai înainte zisul meu Senior, să nu aștepte de glorie deșartă, ori să se țină drept sfinți și făcători de minuni. Și pentru aceasta nu fără motiv s-a gravat pe marginile monedelor: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*⁵. Și pentru aceasta a dat Dumnezeu favoarea zisului meu senior care a pus subtilul său talent la studiu, într-atât cât înțelege termenii de teologie pentru mîntuirea sa și cinstirea lui Dumnezeu și a celorlalte științe, în măsura în care se leagă de guvernarea regatului său, așa după cum limpede se vede. Pentru aceasta a făcut Gervaise cartea *de officiis imperialibus* pentru a-i înștiința pe nobili⁶.

1. Simbolul zis al lui Athanasie (H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, ed. a 12-a, Freiburg im Breisgau, in-12, 1913, p.19): „aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem”.
2. *Psalm LXXXV*, 10: „Quoniam magnus es tu, et faciens mirabilia: tu es Deus solus”; *LXXI*, 18: „Benedictus Dominus Deus Israel, qui facit mirabilia solus”; *CXXXV*, 4: „Qui facit mirabilia magna solus”. [versiunile biblice românești: „Că mare ești tu, cel ce faci minuni, tu ești singurul Dumnezeu”; „Binecuvîntat este Domnul Dumnezeu, Dumnezeul lui Israel, singurul care face minuni”; „Singurul care face minuni mari...”]
3. Jean Golein pare să aibă în vedere aci cartea a patra a tratatului *De Consideratione*, adresat de Sfântul Bernard papei Eugeniu III. Dar citatul indicat nu se întâlnește acolo; și n-am putut să-l găsesc nici în alte locuri în operele Sfântului Bernard.
4. Cf. mai sus, p. 97, n. 2.
5. Deviză scoasă din cîntările de laudă de Paști, care figura, începînd de la sfîntul Ludovic, pe majoritatea monedelor de aur franceze: cf. G. Froehner, *Annuaire de la Soc. française de numismatique*, 1889, p. 45. Jean Golein a citat-o deja mai sus, fol. 45, col. 2.
6. Este vorba de *Otia imperialia* a lui Gervais de Tilbury, compusă pentru împăratul Otto al IV-lea.

APENDICE V

Pelerinajul regilor Franței la Corbeny după încoronare și transportarea raclei sfântului Marcoul la Reims

Grupez aci câteva referințe cu privire la formele de devoțiune ale regilor Franței față de sfântul Marcoul, după încoronare și miruire, cu care n-am vrut să-mi încarc notele de mai sus.

Despre încoronarea SFÎNTULUI LUDOVIC, v. Lenain de Tillemont, *Vie de Saint Louis (Soc. de l'hist. de France)*, I, pp. 429 și urm.; fidelitatea parizienilor în timpul minoratului, Joinville, c. XVI. Este sigur că sfântul Ludovic a trecut în mai multe rînduri pe la Corbeny, fapt ce n-are nimic surprinzător, fiindcă burgul era așezat pe un drum fără îndoială destul de frecventat (o veche cale romană); trebuie să prespunem că, de fiecare dată, n-a pierdut ocazia de a-și face aci rugăciunile către sfântul locului; dar cea mai veche dintre trecerile sale, atestată de un document, este cea din 28 mai 1248 (*Histor. de France*, XXI, p. 275 J; pentru celelalte, a se vedea *ibid.* 399 C, 400 B, 402 A și G; Lenain de Tillemont IV, p. 70 și VI, p. 276, unde *noiembrie* trebuie corectat în *decembrie*; IV, pp. 126 și 388; V, p. 22). Or, în 1248, trecuse cu siguranță mult timp de cînd cucernicul rege, conform tradiției ancenstrale, atingea scrofulele. Cerf, *Du toucher*, p. 236 și Ledouble, *Notice sur Corbeny*, p. 193, recunoscînd imposibilitatea pelerinajului imediat după încoronare, afirmă că Ludovic s-a dus la Corbeny în 1229 (Cerf precizează: la 1 dec. 1229). N-am găsit vreo urmă a acestui fapt nici la Lenain de Tillemont, nici în *Mansiones et Itinera* întocmite de editorii *Histor. de France*, în t. XXI. Chiar și dacă ar trebui să-l socotim produs, sfântul Ludovic n-ar putea fi considerat ca inițiatorul obiceiului de a călători la Corbeny, căci trăsătura caracteristică a acestui obicei este tocmai faptul că semnele de devoțiune față de sfântul Marcoul trebuiau să aibă loc îndată după încoronare.

Itinerariul lui FILIP CEL FRUMOS, după încoronarea sa, este cunoscut prin tăblițele casierului Palatului; *Histor. de France*, XXII, pp. 492-493.

LUDOVIC AL X-LEA: registrul cancelariei, Arch. Nat. JJ 52 fol. 118 v°, nr. 229, cuprinde un act al acestui principe, emis în luna august 1315 (luna încoronării), într-un loc numit *Corberiacum*; autorii *Itinerariului* publicat în t. XXI din *Historiens de France*, p. 465, propun corectura *Corbeniacum* (Corbeny), care este verosimilă; trebuie să se mai găsească o altă copie a acestui act – confirmarea întemeierii unui spital la Saint-Just în *Angelo* de Jean de Clermont sire de Charolais și Jeanne, contesă de Soissons, soția lui – în registrul plasat altădată sub nr. 51 al vistieriei din Chartres și păstrat astăzi la Petrograd, pentru că acest registru este un dublet al nr. 52 (v. în ultimul loc, H. François-Delaborde, *Catalogue des actes de Philippe-Auguste*, p. lxxv); natural, nu l-am putut vedea.

FILIP AL VI-LEA, cu siguranță, n-a trecut pe la Corbeny după încoronarea sa: Jules Viard, *Itinéraire de Philippe VI de Valois*; *Bibliothèque de l'Ec. de Chartres*, 1913, p. 89, cu *Additions*, *Ibid.*, 1923, p. 168.

Itinerariul lui IOAN CEL BUN, stabilit de Dl. E. Petit, *Séjours de Jean II*; *Bullet. historique et philologique*, 1896, p. 587, dă, pentru 30 septembrie 1350

(regele fusese încoronat la 26), *Cormisiacum*. Trebuie să citim *Corbeniacum*. Într-adevăr, găsim în arhivele Saint-Remi din Reims, pachetul 190 nr. 2, un extras autentic, făcut din porunca „seniorilor” [de la Camera de Conturi], la 28 noiembrie 1355, din contul Palatului la data Crăciunului 1350, care este conceput astfel: „de gisto habitatorum villarum de Corbeniaco et de Craonne XXV^a octobris ccll pro uno gisto quod rex cepit de iure suo apud Corbeniacum supradictum adreditum sacri, die XXX^a septembris precedentis computatum per Renerum Coranci ij^o xxij l. xs.v d.p.”

Trecerea lui CAROL AL V-LEA nu este atestată de documente sigure; ea poate fi indusă cu oarecare verosimilitate din ansamblul itinerariului său; așa a conchis Dl. Delachenal, *Histoire de Charles V*, II, 1916, p. 97.

Cea a lui CAROL AL VI-LEA este sigură: E. Petit, *Séjours de Charles VI Bullet. historique et philologique*, 1893, p. 409; Cf. Douët d'Arcq, *Comptes de l'Hôtel des rois de France aux XIV^e et XV^e siècles (Soc. de l'Hist. de France)*, pp. 6 și 64. La fel și trecerea lui Carol al VII-lea, atestată de numeroase mărturii: cf. mai sus, p. 197, n. 3; Vallet de Viriville, *Histoire de Charles VII*, II, 1863, p. 102 și de Beaucourt, *Histoire de Charles VII*, II, 1882, p. 234. La fel, de asemenea, pentru LUDOVIC AL XI-LEA, *Lettres*, ed. Dupont (*Soc. de l'Hist. de France*), XI, p. 4.

De la CAROL AL VIII-LEA la Francisc al II-lea, trecerea fiecărui rege este cunoscută prin mărturii sigure, ce se verifică unele prin altele. Mă voi mulțumi să trimit la Godefroy, *Ceremonial*, I, pp. 208, 234, 265, 293, 311; cf. pentru LUDOVIC AL XII-LEA, mai sus, p. 198, n. 1; pentru Henric al II-lea, p. 218, n. 3.

Despre trecerile lui CAROL AL IX-LEA și HENRIC AL III-LEA, n-am găsit nimic, dar nu există nici un motiv să presupunem că principii aceștia ar fi întrerupt vechea tradiție.

Este sigur că HENRIC AL IV-LEA – încoronat la Chartres – n-a făcut pelerinajul la Corbeny. Oudart Bourgeois, *Apologie*, p. 62, afirmă că el și-a făcut cele nouă zile de rugăciuni la sfânt în castelul de la St-Cloud, înainte de a intra în Paris; nu cunosc nici un text care să vină în sprijinul acestei informații; dom Oudart Bourgeois, preocupat mereu să laude gloria sfântului său, este un informator destul de suspect.

Pentru LUDOVIC AL XIII-LEA, Godefroy, *Ceremonial*, I, p. 417; certificat notarial care atestă că regele și-a început cele nouă zile de rugăciuni (29 oct. 1610) la arhivele St. Remi, pachetul 190, nr. 5.

Transport al raclei sfântului Marcoul la Reims cu prilejul încoronării și miruirii lui LUDOVIC AL XIV-LEA: act de notorietate din 17 iunie 1654, pachetul 190, nr. 14 (regele a fost împiedicat să se ducă la Corbeny „din cauza treburilor sale urgente și a ruinii și pustiirii târgului”); scrisoare de justificare din 3 iulie 1654 (într-o colacionare din 10 iulie al aceluiași an), *Ibid.* nr. 15 („loc în care ne-am fi făcut vizita și ne-am fi arătat devoțiunea, dacă n-am fi fost împiedicați de războiul de acum”). Asupra ravagiilor făcute de războinici la Corbeny, în 1642 și 1653: același pachet, nr. 9 și 13.

Același transport și sub LUDOVIC AL XV-LEA: H. Dieudonné, *La chasse de Saint Marcoul au sacre de Louis XV*; *Revue de Champagne*, 1911, p. 84; cf. mai sus, p. 276, n. 1.

Sub LUDOVIC AL XVI-LEA, Leber, *Des cérémonies du sacre*, 1825, p. 447; cf. mai sus, p. 277, n. 2.

Du Tillet, în ale sale *Mémoires et recherches*, in-4°, Paris, 1578, pp. 147 și urm. și, după el, dar nu în mod fidel, Godefroy, *Ceremonial*, I, p. 1, au publicat traducerea unui *ordo* al încoronării ce ar fi servit lui Filip August în 1170. Dl. H. Schreuer, pe urmele mai multor alți istorici, printre care A. Luchaire, a negat această atribuire; Dl. Buchner a apărat-o împotriva lui (bibliografia acestei controverse, *Revue historique*, CVIII, p. 136). Acel *ordo* menționează pelerinajul la Corbeny (du Tillet, p. 156; Godefroy, p. 11). Ar fi deci obligatoriu pentru noi

să luăm poziție în dezbateri, dacă nu ar reieși cu claritate din ediția lui Tillet – trunchiată de Godefroy – că fraza privind pelerinajul este o interpolare, datorată lui du Tillet însuși, care a crezut nimerit să adauge textului pe care-l avea în față o dezvoltare despre atingere, în care el se referă la Filip cel Frumos: pentru 1179, anacronismul este puțin cam tare! De altfel, nu e singurul exemplu de comentariu de acest fel, inserat de bunul grefier chiar în textul aceluia *ordo*; la p. 155, citim o remarcă despre ducele de Berry, fiul lui Ioan al II-lea. Concluziile negative ale D-lui Schreuer mi se par sigure. Dar, ca să putem face o judecată riguroasă asupra datei aceluia *ordo*, fals atribuit lui Filip August, ar trebui să avem în mână altceva decât o traducere remaniată.

Adaosuri și îndreptări

I. Republicanismul primitiv al popoarelor germanice

P. 39 și urm. – Poate că mi se va reproșa că în întreaga expunere am trecut sub tăcere, puțin cam prea disprețuitor, o teorie cîndva celebră: cea a republicanismului primitiv al germanilor. Nimeni nu ignoră, într-adevăr, faptul că o întreagă școală de istorici, în cea mai mare parte germani, a văzut în regalitatea germanică o instituție tardivă, născută – cel puțin la germanii din vest – din marea tulburare a năvălirilor. Dar această concepție merită ea oare într-adevăr osteneala de a fi discutată în amănunt? În măsura în care ea caută să se sprijine pe texte și nu reflectă doar mirajele seducătoare ale *Aufklärung*-ului sau ale romantismului, se sprijină în fond pe o dublă neînțelegere. Mai întâi, terminologia scriitorilor latini este interpretată fără critică; cînd descriau societatea germanică, ei rezervau de obicei numele de *rex* șefilor unor grupuri mari; pentru ei, șefii unor mici grupuri tribale nu erau decît *principes*; dacă am transpune în franceză sau în germană limbajul lor, fără o explicație prealabilă, am ajunge pur și simplu la un nonsens; în vederile vocabularului sociologic curent, *principes* ca și *reges* sînt în mod foarte evident niște *regi*, adică monarhi prevăzuți cu un prestigiu ereditar. Folosesc intenționat cuvîntul ereditar; pentru că tocmai în legătură cu el comit cea de a doua confuzie partizanii acestui republicanism retrospectiv. Pentru faptul că alegerea juca în mod sigur un rol în desemnarea unor *principes* și chiar *reges*, ei înclină să vadă și în unii, și în ceilalți, dar mai ales în primii, niște magistrați pur electivi și, dacă pot îndrăzni să spun așa, niște președinți de republici în miniatură. Aceasta înseamnă să uităm că alături de legitimitatea personală, poate exista o legitimitate familială; avem de-a face cu o ereditate, dacă alegerea poporului nu se exercită decît în interiorul unei familii, mereu aceeași, dotată cu o virtute transmisă prin sînge; aceasta pare să fi fost, într-adevăr, regula normală la vechii germani. Să-mi fie îngăduit să trimit pur și simplu, în legătură cu aceste chestiuni, la frumosul capitol al lui Heinrich Brünner, *Königtum und Fürstentum*, din tomul I al lucrării sale *Deutsche Rechtsgeschichte* (ed. a 2-a, 1906, pp. 164-175; cf. de asemenea, *Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte*, ed. a 7-a, 1921, pp. 14-15), și, ca să mă scuz că am fost atît de scurt în legătură cu o problemă atît de gravă, să citez, încheind, opinia exprimată foarte de curînd de un istoric pe care nu-l suspectez de o complezență prea oarbă, Dl. Alfons Dopsch: „Heute kann wohl kaum mehr ein Zweifel darüber obwalten, dass das Königtum bei den Germanen von allem Anfang an vorhanden ist” (*Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung*, t. II, 1920, p. 23).

II. Regii franci considerați ca preoți

Textului lui Fortunat citat mai sus, pp. 47-48, trebuie să-i adăugăm, fără îndoială, scrisoarea pe care episcopii întruniți la conciliul din Orléans, în 511, i-au adresat-o lui Clovis ca să-i comunice hotărîrile lor: „Quia tanta ad religionis catholicae cultum gloriosae fidei cura vos excitat, ut *sacerdotalis mentis affectum* sacerdotes de rebus necessariis tracturos in unum collegi iusseritis...” (*Concilia aevi merovingici*; *Monum. Germ., Concilia* I, p. 2). Din nefericire, textul nu e

prea clar. Toate ms. dau *affectum*, ceea ce l-a uimit pe editor; trebuie să presupunem probabil o grafie greșită pentru *affectu*. Dacă admitem această interpretare, orice ambiguitate dispare; într-adevăr, părinții conciliului au vrut să caracterizeze ca fiind *sacerdotal* tocmai spiritul lui Clovis. Aici, apropierea cu stilul conciliilor orientale (cf. mai sus, p. 130, n. 4). este extrem de frapantă; pe de altă parte, cât este de interesant pentru istoric să vadă episcopatul galilor transpunând, în favoarea cuceritorului franc, o terminologie cu adevărat imperială!

III. Iconografia legendei florilor de crin

P. 163 și n. 2. – 1° Tapițeriile căsătoriei lui Carol Temerarul: să se înlocuiască referința dată la *Memoriile* lui Jean de Haynin cu următoarea: *Mémoires de Jean, sire de Haynin et de Louvignies*, ed. D.D. Brouwers (*Soc. des bibliophiles liégeois*), Liège 1906, II, p. 25.

2° Opere neindicate mai sus:

Popularitatea legendei în Germania secolului al XV-lea se traduce în următoarele două opere: *Triomphe de l'Empereur Maximilien*, gravat de H. Burgmair, ed. din 1796, pl. 105; Clovis este înfățișat aci cu un blazon împărțit în două, avînd în dreapta trei broaște-rîioase, în stînga, trei flori de crin; statuie a lui Clovis în *Hofkirche* din Innsbruck (ansamblu sculptural al mormîntului lui Maximilian); regele franc este reprezentat cu același blazon împărțit în două, doar în sens invers, crinii aflîndu-se în dreapta (cf. K. Zimmerer, *Führer durch die Hofkirche*, pl. din fața p. 6); statuia a fost executată după desenele lui Christoph Amberger.

IV. Încoronarea ducilor Normandiei

P. 135, n. 2. – Indicațiile date mai sus privitoare la manuscrisele care ne-au transmis ritualul acestei ceremonii sînt cu totul eronate și trebuie rectificate după cum se va vedea; datorez faptul de a-mi fi putut recunoaște și îndrepta erorile, amabilității D-lui Henri Labrosse, director al Bibliotecilor și Arhivelor Istorice ale orașului Rouen.

Chéruef și Delachenal n-au cunoscut ritualul ducal normand decît prin niște copii din secolul al XVII-lea și fiecare dintre ei, se pare, printr-o copie diferită: primul, prin aceea pe care o conține ms. păstrat la Arhivele Municipale din Rouen, sub cota A 38, iar al doilea prin aceea din ms. S1 din același depozit. Există totuși o transcriere mult mai veche a acestui text. Poate fi citită pe fol. 181 a celebrului *Bénédictinaire* al lui Robert de Jumièges, păstrat la Biblioteca din Rouen sub cota Y7 și publicat în 1903 de Dl H.A. Wilson (*The Benedictional of Archbishop Robert*; *Bradshaw Soc.*, XXIV). Benedicționarul însuși a fost redactat în Anglia, probabil la Winchester, către sfîrșitul secolului al X-lea și adus în Normandia, la Jumièges, în 1052, de arhiepiscopul de Canterbury, Robert, exilat ca urmare a triumfului inamicului său, contele Godwin. Dar filele de la 181 pînă la 183 au un scris diferit de ansamblul manuscrisului și mult mai recent. Trebuie neîndoiește să le datăm, dimpreună cu Dl. Omont (*Catalogue général des ms. des Bibliothèques des Départements*; Rouen, nr. 369), în secolul al XII-lea. Dl Wilson le crede de la sfîrșitul secolului al XIII-lea (*op. cit.*, p. 157, n. 4); dar Dl. Labrosse, după un examen personal al ms., binevoiește să-mi facă cunoscut că această dată este cu siguranță mult prea tîrzie. Textul dat de ed. Wilson este întru totul conform cu cel al lui Martene, care nu și-a indicat sursa.

Dl. Wilson (p. 196) a demonstrat de altfel foarte bine că redactorul celui *Officium ad ducem constituendum* și-a extras pur și simplu materialul liturghiei sale din *Consecratio regis* anglo-saxonă, conținută în partea veche a benedictionarului (pp. 140 și urm. ale ediției). În fond, el a compus ritualul încoronării ducale cu extrase din acela al încoronării regale: 1° jurămînt al regelui;

2° formule liturgice referitoare la înmînarea inelului și a sabiei; 3° binecuvîntare, ce încheie ritualul ducal, dar care în ritualul regal se plasează înaintea întronării. Este instructiv să vedem astfel ceremonialul venirii la putere a unui mare vasal calchiindu-se pe riturile venirii la tron regale; dar, ca să spunem adevărul, această copie nu e decît o prescurtare; oncțiunea, mai cu seamă, rămîne un act pur monarhic.

V. Miracolul postum al regelui Iacob al II-lea

P. 273, n. 1 – Dl. Matton a publicat în *Bulletin de la Soc. académique de Laon*, XV (1865), pp. 14-22, procesul verbal, datat 28 sept. 1703, al unei vindecări miraculoase, obținută prin mijlocirea lui Iacob al II-lea; o tînă ră fată, spitalizată la Spitalul principal din Fère-en-Tardenois, unde era considerată ca fiind atinsă de „*mal-caducque*” ar fi fost vindecată, după ce a făcut nouă zile de rugăciuni adresate cucernicului rege; rezultă de altminteri foarte limpede din procesul verbal că sub numele de „*mal-caducque*” fuseseră clasate niște accidente nervoase ca urmare a unei spaime; ele durau de nouă ani.

VI. Gratia gratis data

Mai multe texte citate mai sus (în special ale lui Félix Fabri, p. 107, ale lui Benedict XIV, p. 203, n. 3 și Du Laurens, p. 239) califică darul de vindecare, acordat de Dumnezeu diverșilor principi ca o *gratia gratis data* sau un *donum gratis datum*. Reproducînd și uneori traducînd aceste texte, am omis să atrag atenția asupra faptului că ele nu sînt inteligibile decît dacă avem prezentă în minte o teorie teologică, altădată familiară tuturor inteligențelor cultivate, dar astăzi poate mai puțin universal cunoscută: distincția între *gratia gratis data* și *gratia gratum faciens*. Prima dintre aceste două grații nu-l modifică deloc pe cel care o capătă, în ființa lui intimă; ea îl face doar în stare să coopereze, prin anumite acte, la salvarea celorlalți oameni. A doua este de un ordin mult mai înalt; ea face agreabilă în ochii lui Dumnezeu persoana al cărei obiect este; ea „o unește cu Dumnezeu”, potrivit chiar cuvintelor sfîntului Thoma (*Summa theol.*, Ia, IIae, qu. CXI, a.1). Darul miracolului este un exemplu clasic de *gratia gratis data*; vindecările regale nu erau decît o formă particulară a miracolului; de unde și expresiile relevate mai sus.

VII. Cei de ai șaptelea fii sau fiice, floarea de crin și sfîntul Marcoul

Cartea II, cap. IV, § 3. – De adăugat la ceea ce s-a spus în text despre puterile celui de al șaptelea fiu, informațiile următoare, pe care le clasez după țări:

Ungaria: „După o veche credință, răspîdită la Folso-Boldogfalva (jud. Udvarhely), cel de al șaptelea fiu al unei mame, dacă este evlavios, nu înjură și dacă i se unge la vîrsta de șapte ani unghia degetului mare de la mîna dreaptă cu ulei de mac, are darul să descopere comorile ascunse, privind prin unghia devenită transparentă”. *Revue des traditions populaires*, XIII (1898), pp. 120-121. (De observat obsesia cifrei șapte: *al șaptelea fiu, șapte ani*).

Franța. Bretagne: „Corespondență între guvernatorul provinciei și D-nii de Breteuil și Malesherbes pentru executarea ordinelor regelui ce prescriu să fie supravegheat un anume domn Fouquet, din parohia Lecousse, de lângă Fougères, care pretinde că vindecă miraculos scrofulele, pentru că s-a născut ca al șaptelea băiat în familie și poartă pe bărbie un fel de floare de crin”. *Inventaire sommaire des Archives Départementales, Ille et-Vilaine*, C 206; cf. *Rev. des trad. popul.*, XXI (1906), p. 405.

Pays de Dol: al șaptelea fiu sau a șaptea fată poartă pe o parte oarecare a corpului floarea de crin și ating scrofulele în cele patru anotimpuri. „Dacă scrofulele sînt mortale, nu trece o săptămînă de la atingere, fără să urmeze moartea”. *Rev. des trad. popul.*, VIII (1893), p. 374.

Pays Nantais et Vendée: cel de al șaptelea fiu poartă o floare de crin sub limbă sau pe braț și vindecă tot felul de boli. *Rev. des trad. popul.*, XV (1900), p. 591.

Basse-Normandie: cel de al șaptelea fiu sau a șaptea fiică ating pentru vindecarea bolii abdominale numite „carreau”. *Rev. des trad. popul.*, XXIV (1909), p. 65.

Loir-et-Cher: „Cel mai tînăr dintre cei șapte băieți ai unei familii în care nu sînt decît băieți are darul să vindece tumorile reci [scrofulele]. I se dă numele de „Marcou”. *Rev. des trad. popul.*, XV (1900), p. 123. Cf. *ibid.*, p. 381, unde se vede că *Marcou* vindecă și alte cîteva boli.

Berry: Mi se semnalează că în zilele noastre încă, într-un sat din Berry, un al șaptelea fiu își exercita de curînd – și poate încă își mai exercită – miraculoasa lui putere. Se pare că el atingea pentru tot felul de boli, însă numai în noaptea de joi spre Vinerea Mare (recunoaștem aci caracterul favorabil mai cu seamă vindecărilor care, după cum s-a notat, distinge vinerea și în mod deosebit Vinerea Mare). O clientelă numeroasă alerga la el; ea nu se recruta numai dintre săraci; în una dintre nopți, mi s-a spus că „s-a putut vedea la poarta lui, pe lîngă numeroase căruțe, și un automobil”.

În sfîrșit, trebuie să semnalez că Dl. F. Duine, *Rev. des trad. popul.*, XIV (1899), p. 448, dă, în legătură cu cei de ai șaptelea fii, trimiterea următoare, pe care n-am putut s-o folosesc: L. Morel, în ediția sa a textului *Macbeth* (text englezesc, Paris, Hachette, 1888, p. 226).

VIII Adăugiri și îndreptări diverse

P. 93. – Etimologia numelui David, dată de fratele Guillaume de Sauqueville, este evident împrumutată de la Sfîntul Ieronim, *De nominibus hebraicis*; Migne, *P.L.*, t. 23, col. 857.

P. 94, n. 1. – Bibliografia lui Tolomeo de Lucca: se pare că este vorba despre scrierile politice ale lui Tolomeo în J. Bauermann, *Studien zur politischen Publizistik in der Zeit Heinrichs VII und Ludwigs des Bayern*, Breslau [Extras dintr-o disertație la Breslau]; dar nu cunosc din această lucrare decît foarte scurta recenzie pe care i-a consacrat-o Buchner, *Histor. Jahrbuch*, XLI (1921), pp. 336-337.

P. 108. – În traducerea textului lui Alvarez Pelayo, rîndul 4, să se înlocuiască cuvintele „regele Sancho” cu „ilustrul rege don Sancho”.

P. 188. – *Cultul sfîntului Marcoul*. Să se adauge Blois, biserica Saint-Nicolas (*Revue des traditions populaires*, XV, 1900, p. 123).

P. 143, n. 2. – Asupra istoriei împărtășaniei sub cele două specii, se poate vedea acum rezumatul pus de G. Constant în fruntea lucrării sale întitulate *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces* (*Biblioth. des Ecoles de Rome et d'Athenes*, fac. 128), 1923, pp. 1 și urm.; indicații foarte scurte despre împărtășania imperială și regală, p. 7, n. 1 și 6; Dl. Constant pare să creadă, cu siguranță în mod eronat, că regii Franței, începînd de la bula lui Clement VI, n-au folosit potirul decît în ziua încoronării lor; în legătură cu acordarea împărtășaniei *sub utraque* lui Maximilian al II-lea, *ibid.*, p. 153.

P. 157, n. 3 – cu privire la falsurile lui Hincmar, ar fi trebuit să trimit și la E. Lesne, *La lettre interpolée d'Hadrien I^{er} à Tilpin et à l'église de Reims au IX^e siècle*; *Le Moyen Age*, 1913, pp. 325 și 389.

P. 193-194 și n. 5. – Am dat din greșeală Saales, Bourg și Bruche ca fiind din Alsacia; localitățile acestea, anexate de Germania în 1871, fac parte astăzi din

departamentul Bas-Rhin; ele sînt însă în realitate lorene; sub Vechiul Regim, erau cuprinse în Lorena ducală.

P. 249, rîndul 28 – N-am găsit în Celse pasajul la care face aluzie Forcatel. E probabil că referințele acestui jurisconsult inventiv nu trebuie socotite articole de lege.

P. 251, n. 1. – Cîteva cifre de bolnavi atinși, relative la Ludovic al XIII-lea, sînt date după *Gazette de France* în *Revue des traditions populaires*, XVII (1902), p. 417.

P. 257 – Atitudinea regalității franceze față de cei de ai șaptelea fii. Să se compare cu măsurile luate de arhiepiscopul de Bordeaux, corespondența din secolul al XVIII-lea semnalată mai sus, p. 343; am găsit prea tîrziu această indicație pentru a-mi mai putea procura la timp o copie.

P. 293-294. – Vorbind despre Georges Bull, din care citez o predică, aș fi făcut bine, fără îndoială, să indic epoca exactă în care a trăit acest teolog, cîndva de reputație europeană, căci numele său este astăzi cu totul uitat; ediția de care ne-am servit, indicată în notă, se întîmplă să fie din 1816, ceea ce ar putea induce în eroare; G. Bull s-a născut în 1634 și a murit în 1710; predicile lui n-au fost publicate decît după moartea sa.

P. 315. – *Carol al II-lea atingînd scrofulele*. Se va găsi în *Revue Historique*, t. 119 (1915), p. 431, o recenzie a ediției din *History of England* de Macaulay, furnizată prin grija lui C.H. Firth (t. IV, V și VI), din care rezultă că una dintre planșele acestei ediții îl prezintă pe „Carol al II-lea atingînd scrofulele”. N-am putut vedea eu însumi lucrarea; după toate aparențele, este vorba de o reproducere a uneia dintre operele clasate mai sus sub nr. 12 și 13. Pe de altă parte, la reproducerile de la nr. 13 indicate mai sus, se cuvine s-o adăugăm și pe aceea pe care Chr. Barfoed a dat-o în *Haands-Paalaeggelse*, în fața paginii 72.

P. 324. – *Diademă și coroană*. – După Dl. J. Maurice (*Bulletin de la soc. nationale des Antiquaires*, 1921, p. 233), „coroana articulată cu pietre semiprețioase, fără fațete și cu ciucuri”, în opoziție cu diadema „regilor din Orient” și a lui Dioclețian, ar fi fost introdusă în Imperiul roman de Constantin cel Mare, imitîndu-i pe regii Israelului; ea ar fi devenit însemnul împăraților, în contrast cu diadema, rămasă însemnul Cezarilor. Din ea ar deriva coroana regilor Franței.

P. 330. – În legătură cu Jean Golein, ar fi fost cazul să trimit la bibliografia dată de A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France*, IV, nr. 3344; de notat că referirea la Ant. Thomas, *Mél. [d'archéologie et d'histoire] de l'école de Rome...* II, 455, este fără obiect.

Index alfabetic al substantivelor proprii și al principalelor substantive-nume de materie

Indexul de față cuprinde, în principiu, toate substantivele proprii de persoane sau de locuri, citate pe parcursul lucrării. Totuși, au fost lăsate deoparte: 1° câteva nume geografice care apar cu o mai mare frecvență, astfel încât trimiterile la paginile în care acestea apar atît de des nu sînt de nici o folosință: Anglia, Europa, Franța, Galia, Marea Britanie, Marea Mîneei; 2° numele de autori ai operelor citate, ca referințe, în notele sau bibliografia de la începutul volumului ca și numele de persoane sau locuri ce figurează în titlurile aceluiași opere; bineînțeles, autorii menționați în note se regăsesc în index atunci cînd părerile lor au fost discutate sau cel puțin expuse mai pe larg.

Substantivele desemnînd marile dinastii, engleze sau franceze, ca Merovingienii, Carolingienii, Capețienii, Valois, Bourbonii, Plantagenetii, Tudorii, Stuartii n-au fost reținute decît pentru pasaje - dacă acestea se regăsesc în ele - pentru care istoria dinastiei vizate primește vreo lămurire (de exemplu, dinastia Capețiană pentru pasajul referitor la suirea pe tron); paginile în care aceste substantive sînt numai menționate nu au fost relevate.

În ceea ce privește substantivele proprii de persoane, trimiterea va trebui căutată: 1° dacă e vorba de un personaj dinaintea secolului al XVI-lea, în prenume; 2° dacă e vorba de un personaj de dată mai recentă, în numele de familie.

Substantivele geografice (toponime) desemnînd pe locuitorii unei țări sau ai unui oraș trebuie căutate chiar în numele țării sau orașului de proveniență; de exemplu, nu există articol pentru „locuitorii din Bordeaux” (Bordelais), dar există pentru Bordeaux, nu există nici pentru scoțian, dar există pentru Scoția.

Formele vechi latine, engleze sau franceze ale substantivelor au fost relevate numai în situațiile în care traducerea lor putea prezenta vreo dificultate.

În ceea ce privește substantivele-nume de materie, am exclus în mod sistematic acelea, ca: scrofula, inele medicinale, miracol, regalitate etc. care se aplicau atît subiectelor tratate pe parcursul cărții, cît și celor care lipseau; pentru a te informa asupra acestor subiecte, e necesar să citești cartea de la un capăt la celălalt sau cel puțin în linii mari. Tabelul furnizează orientarea necesară. O dată realizată această primă eliminare, nu am avut, în alegerea trimiterilor, altă metodă decît să caut să-mi reprezint ceea ce putea fi util unui mare număr de cititori. O asemenea muncă comportă în mod inevitabil o mare parte de arbitrar. Nu mă gîndesc că acest fapt trebuie să ne sperie. Spaima riscului și a responsabilității nu este în erudiție decît un sentiment foarte recomandat.

Adaosurile și îndreptările nu au putut fi indexate decît parțial.

A

Aaron, mare-preot: 52
 Abbeville, Somme: biserica Sf. Petru 190;
 biserica Sf. Wulfran 201, 315 n° 15
 Abbon de Fleury, scriitor: 57
 Aberdeen, Scoția, episcop: 103 n. 3
 Abraham: 47
Abraxas, formulă magică: 117
 Achères, Sena și Oise, cantonul
 St. Germain-en-Laye: tabără 254 n. 2*
 Acquapendente (Fabrizio d'), medic:
 85 n. 1
 acvilă: legendă referitoare la acvila
 romană 335
 Acvitania: duci, ceremonialul de învestire
 a acestora: 135; citat 70 n. 2, 75, 169
 Adalard, abate de Corbie: 46 n. 4
 Adalbéron, arhiepiscop de Reims: 57
 Adam de la Halle, poet: 174-176
 Adaman, abate de Iona: 323
 Addou-Nirari, prinț sirian: 48
 Adour, râu: 77
 Adrian (Sfintul): 191 n. 6, 195 n. 3
 Adrian II (papă): 141 n. 2, 322
 Aeneas Piccolomini: vezi Pius II
 afișe (Registrul de): 251 n. 3, 252
 Agnès, soră cordilieră, din Bordeaux,
 atinsă de Filip cel Frumos: 76 n. 6
 Agnès d'Elbeuf, bolnavă atinsă de Filip
 cel Frumos: 76
 Agrippa (Cornelius), scriitor: 206-207
 Ailred de Rievaulx, hagiograf: 32-33, 36
 n. 1, 114
 Aisne, râu: 183, 187-189, 192, 196, 202,
 211
 Aix-La-Chapelle (Aachen), Germania,
 Prusia, provincia Renania: 167; capitol
 140 n. 1
 ajutători (cei Paisprezece), grup de
 paisprezece sfinți, invocați împotriva
 bolilor, mai ales în Germania: 195
 alamani, populație germanică: 163 n. 5
 Albano, Italia, provincia Romei: 274 n. 3
 Albert Dürer: 313
 D'Albon (Claude), scriitor: 14, 241, 245
 Albrechtstal: 107 (vezi Val de Villé)
 Alexandru IV, papă: 137, 139 n. 3
 Alexandru, regele Iberiei: 177 n. 4
 Alexandru cel Mare, regele Macedoniei:
 23, 333
 Alexandria, Egipt: 45
 Alexios III Anghelos, împărat bizantin: 328

Aligre (Charles d'), abate la Saint-Riquier:
 201
 Alpi: 78, 253
 Alfons XI, rege al Castiliei: 108
 Alsacia: 107, 194, 344
 Alvarez Pelayo, scriitor: 102, 105, 107-108
 Amali, dinastie regală a goților: 40
 Amberger (Cristophe), pictor: 342
 Ambrozie (Sfintul): 141
 Amenofis IV, faraon: 48
 Amiens, Somme: catedrala 114 n. 3, 115
 n. 3; diocază 190; biserica St. Firmin
 191; palatul episcopal 221
 Ammianus Marcellinus, scriitor: 42
 Ampoule (Sainte), flacon, recipient: 3,
 25, 55, 90, 96-98, 140, 156-159,
 163-170, 231, 238, 248, 279, 331-333,
 336-337
 Amyot (Jacques), scriitor: 217 n. 3
 Amyraut (Moysse), pastor: 256
 Ana, regina Angliei: 124, 271, 316 n° 17
 Ana de Austria, regina Franței: 191, 213
 Anagni, Italia, provincia Roma: atentat
 110
 Anastasiu, împărat bizantin: 45 n. 5
 Anastasiu, Bibliotecarul: 320
 ancora, marca familială a Seleucizilor:
 177-178, 210 n. 1
 Ancyra, Asia Mică (astăzi Angora):
 conciliu 138, 328
 Andelys (les), Eure: 194 n. 8
 André Laure, abate la Muntele Saint-
 -Michel: 103, 312 n° 2
 André de la Vigne, scriitor: 218
 Andrea di Barberino, scriitor: 174
 Andronic III Paleologul, împărat bizan-
 tin: 327
Angel, monedă în Anglia medievală:
 81-82, 224-226, 236, 257, 262, 306
 Angers, Maine și Loire: 190; catedrala
 190 n. 6; capitol 191; diocază 194 n. 9;
 biserica Sf. Mihail din Tertre 190 n. 6
 anglo-saxoni: conceptul de regalitate
 35-36, 39; ungerea și ceremonialul
 încoronării 49-50, 52, 321, 324-325
 n. 1; genealogii regale 40 n. 3
 Angoulême, Charente: 220 n. 1
 Anjou (dinastia de): 94-96, 110, 156, 194
 Anjou (Francisc, duce de): 288
 Anonimul din Passau, scriitor: 246 n. 1
 „Anonimul din York”, scriitor: 59, 68, 90,
 132, 149, 151

* Împărțirea administrativă la care face referiri autorul este cea a Franței din perioada interbelică [N.ed.]

Anseau Choquant, trimis al lui Carol al V-lea: 97
 Anselme, din Liège, scriitor: 131
 antichitatea clasică: puterea vindecătoare a regilor 43 n. 1; vezi, de asemenea, la cuvîntul: împărați
 Anton (Sfîntul): 88
 Anvers, Belgia: 75 n. 3
 apă: apă de botez, superstiții 55 n. 2; apă pentru agheazmă, superstiții 55 n. 2; apă pentru agheazmă, a cărei folosire a fost interzisă în Anglia 232 n. 2; apă sfințită prin scufundarea relicvelor (de sfinți) 192; rolul apei în ritul atingerii 64-66
 Apollon, tatăl lui Seleucos cel Mare: 177
 Aquileia, Italia, Istria, arhiepiscopie: 53 n. 2
 arabi (medici): 82
 Arabia: puterea vindecătoare a cîtorva familii: 43 n. 1, 59-60
 Aragon: miruirea regală 136 n. 1, 318 n. 1; puterea vindecătoare a regilor 109-110
 Archelange, Jura, cantonul Rochefort-sur-Nenon: 191
 Ardeni: 189, 194 n. 1, 266, 294 n. 4
 Argenson (marchizul): 276-278, 296
 Argentille, soția lui Haveloc Danezul: 179 n. 2
 Argonne: 189-190
 argumentul *ex silentio* (tăcerii): valoarea sa în unele cazuri 26
 Arles (cel Alb), Gura-Ronului: cimitirul de la Aliscamps 334 n. 3
Armakanus (Alexander Patricius): 255 (vezi Jansenius)
 Armenia: miruirea regală 328 n. 1
 Arnaud de Villeneuve, medic: 21 n. 2, 84
 Arnulf, rege al Germaniei: 325
 Arras, Pas-de-Calais: 189, 194 n. 1, 317 n° 22; biserica Sf. Cruce 190 n. 8, 201, 317 n° 22; episcop 148
 Arroy (Bésian), scriitor: 105, 247
 Artois: 76
 Ases, nume divin: 40
 Asturii, provincie spaniolă: 78 n. 3
 Athalaric, rege al ostrogoților: 40
 Athanasie (simbolul lui): 337 n. 1
Attrapa, formulă magică: 117
 Aubineau (Léon), scriitor: 279-280, 295 n. 1
 Aubry, paroh la Saint-Jacques din Reims: 203
 Augsburg, Germania, Bavaria: episcop 326
 august, titlu imperial roman: 45 n. 5, 46

August, împărat: 141, 335
 Augustin (Sfîntul): 112, 137
 Aumont, posibil Jura, cantonul Poligny: 267 n. 1; (Casa de-) 267
 Auray, Morbihan: 194 n. 10, 202 n. 3, 296
 Austria (împăratul): privilegiul euharistic 143
 Austria (duci de- sau Casa de-), vezi Habsburg
 Auvergne: 145, 194-197, 244
 Auxerre, Yonne: 194 n. 11
 Auxerrois: 194
 Avignon, Vaucluse: 84, 273 n. 1, 297
 Avitus (Sfîntul), episcop al Vienei: 40 n. 3
 Avranches, Manche: episcop, vezi Jean d'; listă de mucenici 186 n. 2

B

băile din Lucca (Bagni di Lucca), Italia, Toscana: 273 n. 1
 Baar-Şeba, localitate biblică: 169
 Babilonius, numele presupus al unui călugăr de la mănăstirea Sf. Ciprian din Poitiers: 169 n. 2
 Babut (E.-Ch.), erudit, opinie citată: 244 n. 2
 Baedorf, erudit: opinie discutată 186 n. 1
 Baillet (Antoine), al şaptelea fiu: 196 n. 1, 212-214
 Bailleul (familia): 265-266
 Bailleul (Jean de): 265
 Bailleul (Nicolae I de): 265
 Bailleul (Nicolae al II-lea de): 265-266 şi 265 n. 1
 Balaam, personaj biblic: 23, 255
 Baldwin de Flandra (Balduin de Flandra), împărat al Imperiului Latin de Răsărit: 326
 Balham, Ardeni, cantonul Asfeld: 189
 Baligant, emir sarazin, întîlnit în *Cîntecul lui Roland*: 145
 Baltazar, Rege-Mag: vezi Bastasar
 Balzac (Jean-Louis Guez de), scriitor: 241, 247
 banieră: în ceremonialul de învestitură al ducilor Acvitaniei şi Normandiei 135; a bisericilor 164 n. 3; cu flori de crin 164, 334-336; din oraşul Roma 334-335; (vezi şi oriflămă)
 Banou-Sinan, familie arabă: 60 n. 2
 Banquo, personaj din Macbeth: 236
 Barbier (Iosua), scriitor: 253, 256, 288, 293
 Barcelona, Spania: 109, 219

- Barrois: 194
 Barthélemy Englezul, scriitor: 161-163
 Barthélemy de Roye, ofițer al camerei regelui: 160, 161 n. 2
 Basel, Elveția, conciliu: 149 n. 2
Bastasar, formă a numelui Regelui-Mag, Baltazar: 118
 Bath, Anglia, Somerset: 270, n. 4
 Batiffol (Mgr.)*, erudit: opinie dezbătută 45 n. 2
Baudoyne, conte de Flandra (cartea lui), roman de aventuri: 172 n. 2
 Bayeux, Calvados: 183, 187 n. 6; diocază 186 n. 2, 194 n. 8; listă de sfinți 186 n. 2
 Béarnezul: 238 (vezi Henric IV)
 Beauce: 209, 293
 Beauvais, Oise, episcop: 148
 Beckett (William), medic: 273, 290-291
 Bedford (duce de): 163
 Bégon, personaj din cîntecul *Garin le Lorrain (Garin Lorenul)*: 65
 Bellarmin (cardinal): 247, 254
 Benoît (Sfîntul): 88
 Benoît XIV (papă): 203
 Benoît de Peterborough, autor presupus al unei cronici: 154 n. 3
 Béranger, scriitor: 281
 Bérenger de Friul, împărat: 53
 Berks (comitat), Anglia: 117
 Bernard (Sfîntul): 132 n. 4, 138, 333, 337
 Bernard de Gourdou, medic: 83, 85, 104
 Bernardin din Siena (Sfîntul): 117
 Berry: 164 n. 3, 194, 205, 267
 Berry (Ioan, duce de): 331 n. 3, 340
 Bertin, secretar de stat: 278
 Bertrade de Montfort, regină a Franței: 24
 Beuter (Anton), scriitor: 250 n. 8
 Beuve de Hantone, personaj de romane care au ca titlu chiar numele său: 172-174, 179
 Bezalu, Spania, Catalonia, colegiu: 212
 Béziers, Hérault: 249
 Bialon, comuna Messeix, Puy-de-Dôme, cantonul Bourg-Lastic: 175
 Bignon (Jérôme), scriitor: 105, 241-242
 hîneacuvîntare dată de regii Franței: 60, 145-146
 Bigorre: 106-107
Biografia, autor anonim al unei *Vieți*, a Sf. Eduard Confesorul: 33-35, 65
 Bird (John), scriitor: 4, 206, 262
 Bisaccia, Italia, Campania, episcopie: 11-12, 15
 Biscaya, provincie spaniolă: 205, 207, 300
 biserică, superstiții referitoare la biserică: 55
 Bizanț: canonizări imperiale 44 n. 2; caracterul sacerdotal al împăratului 55 n. 2, 130 n. 4, 141; împărțășania împăratului 143-145; încoronarea 50, 325; împăratul asimilat cu un diacon sau cu un *δευπότης* 141; menționarea împăratului în legenda oriflamei 164, 334; miruirea imperială 47-49, 141, 318, 326-329, 332; patriarhi 50 (vezi și Fotie și Polyeuct); religia imperială 45-48; sinod 130 n. 4; citată 45, 321, 335
 Björn, șef normand: 183 n. 3
 Blackmore (Sir Richard), medic: 4, 271 n. 1
 Blathon (Jacquemart), constructor din Tournai: 190 n. 5
 Blaye, Gironde, biserica Saint-Romain: 334 n. 3
 boala Sfîntului Rémi, nume dat ciumei: 156, 332
 Boemia, regi: 137, 139 n. 1
 Böhmer (H.), erudit: opinie dezbătută 181 n. 1
 boi: vezi Care și 43
 Boisgaudre: 225, 258, vezi și Gaudre
 Boissonnade (P.), erudit: opinie dezbătută 145 n. 4
 Bologna (cea Grasă), Italia: 7, 78, 215, 253-254, 289, 312, 315 n° 11
 Bonaud de Sauset (Jacques), scriitor: 2, 289
 Bonifaciu VIII, papă: 79, 151
Bononia Crassa: 78 n. 5, vezi Bologna
Book of Common prayer: 257, 262 n. 2, 272
 Bordeaux, Gironde: 75-77; arhiepiscopia 258; biserica Sf. Mihail 258 n. 3
 Bosfor: 46
 Bossuet: 208, 210, 230, 240, 242, 245, 247-248
 botez: vezi apă și 40, 44, 49, 53, 55, 96, 138, 156, 157, 158, 204, 214, 332-333, 337
 Boucher (Jean), procancelar al Parisului: 238 n. 1
 Bouillon (Michel), pictor: 200, 316 n° 16
 Bourbon (Petru I, duce de): 332
 Bourg, comuna Bourg-Bruche, Bas-Rhin, cantonul Saales: 194 n. 5, 344

Bourg-le-Namur, localitate a Delfinului, neidentificată: 195 n. 1

Bourgeois (Oudard), paroh la Corbeny: 8, 188 n. 3, 192, 194, 196, 248 n. 3, 250, 339

Bourges, Cher: arhiepiscopie 134; dioceză 194 n. 12; duce legendar 173; „regele din-” 175 (vezi Carol al VIII-lea)

Bourgin (G.), erudit: opinie dezbătută 23 n. 3

Bouvines, Nord., cantonul Cysoing: bătălie 146, 160 n. 4

Boyle (Robert), savant: 267

Brabant: 166, 189, 195, 201-202, 317; duce 168

Bradwardine: 68, 71-72, 77, 102, 104, 124, 247, vezi Thomas

Breda, Olanda, Brabant: 262

Bretania: 76-77, 194; Statele (stările) provinciei 266-268, 296; al 7-lea fiu 343

Bristol, Anglia: 297 n. 1

broaște rîioase: blazonul lui Clovis înainte de a se converti 163, 342

Brodeau (Jean), scriitor: 289 n. 1

Browne (John), medic: 4, 21, 224-225, 260-264, 267-268, 293-294, 315

Bruche, comuna Bourg-Bruche, Bas-Rhin, cantonul Saales: 194 n. 5, 344

Bruxelles, Belgia: biserica Notre-Dame du Sablon 191; Palatul 163 n. 5, 227 n. 2

Buchner (M.), erudit: opinie dezbătută 344

Bucilly, Aisne, cantonul Hirson: 278 n. 3

Budé (Guillaume): 228

Bueil, Indre și Loire, cantonul Neuville-le-Roi: 190

Bugain (Jeanne), bolnavă atinsă de Ludovic al XIV-lea: 296

Bull (Georges), teolog: 294, 345

Burgmair (H.), gravor: 342

Burgundia: 77, 190, 191 n. 1, 194, 265-266; duci 143 n. 2; regat, miruire regală 325; ai șaptelea fii 205 n. 8

burgunzi: concepție asupra regalității 42; citați 250 n. 8

Bus, localitate neidentificată: 194 n. 3

C

călătorii (povestiri de): valoarea lor istorică 216 n. 1

Cadmus, erou grec: 177

Cadurc, cancelar al Franței: 134

Caiafa: 23 și n. 1

Calais, Pas-de-Calais: 190, 226 și n. 1, 317

calambururi: rolul lor în cultul sfinților 185-186

Calcagnini (Celio), scriitor: 229, 287, 289

Calcagnini (Thomas): 289 n. 2

Calcedonia, oraș din Bithinia: conciliu 130 n. 4, 244

Calixt II, papă: 334 n. 3

Calvin: 230, 245

calvinism: 169, 231-235, 237, 256, 271

Camera Comunelor: vezi Parlament

Camera Înstelată: 258

Camera Lorzilor: vezi Parlament

Camerarius: 176, vezi Kammerer

Camerino, Italia, Marches, episcop: 234 n. 4

Campanella, filosof: 290 n. 1

canonizări: imperiale (la Bizanț) 44 n. 2; regale 44-45, 172

Canterbury, Anglia: 168 n. 1; arhiepiscopi, vezi Dunstan, Richard, Robert de Jumièges, Sancroft, Thomas Becket, Thomas Bradwardine

Canto (Carol), crainic jurat: 252 (reproducere)

Capetieni, înscăunarea dinastiei: 56-59, 110-111 cf. 39

Capelan, etimologia cuvîntului: 331, 333

Cardan (Jérôme), scriitor: 229, 289

carele trase de boi: 43 n. 2

Carentoir, Morbihan, cantonul La Gacilly: 189

Cariulphe (Sfîntul): 188

Carlisle, Anglia, Cumberland: Thomas Smith, episcop de-: 270 n. 4

Carloman, rege al francilor: 53, 322

Carlos de Viane (don), infante de Aragon și Navarra: 109-110

Carnarvon, Țara Galilor: 74

Carol: 53, 88, 164 (vezi Charlemagne)

Carol cel Pleșuv, rege al Franței și Lorenei, împărat: 50-51, 52 și n. 1, 53, 157, 323-325

Charles le Chauve (Carol cel Pleșuv), roman de aventuri: 136-137, 152-154, 173

Carol cel Gros, împărat: 56-57

Carol al IV-lea, împărat: 142

Carol Cvintul, împărat: 176, 226, 247

Carol I, rege al Angliei: 206-208, 225-226, 236-238, 243, 260-265, 267, 273, 275-276, 297-299, 293, 295-297

Carol al II-lea, rege al Angliei: 99, 122, 153, 224, 232, 257, 260-264, 267-268, 272, 293, 306-308, 314-315, 345

Carol-Eduard, pretendent la coroana Angliei: 274-275

- Carol al III-lea cel Simplu: 184-185, 187, 196, 212-213
- Carol al V-lea, rege al Franței: 93, 96-100, 117-118, 137-138, 142-145, 147, 151-155, 162-163, 165, 170, 180, 188, 300-301, 330-333, 339
- Carol al VI-lea, rege al Franței: 65, 149, 153, 294, 339
- Carol al VII-lea, rege al Franței: 69, 99-101, 197-199, 164-165, 174-176, 197, 248-249, 339
- Carol al VIII-lea, rege al Franței: 70, 188, 197-200, 217-220, 292-293, 299-301, 338-340; cartea sa de rugăciuni 220-221
- Carol al IX-lea, rege al Franței: 216-218, 221, 338-340
- Carol al X-lea, rege al Franței: 277, 279-283, 294-295, 297-298
- Carol I de Anjou, rege al Neapolelui: 93-95, 110-112, 175-178
- Carol al II-lea, rege al Neapolelui: 95 n. 1
- Carol Martel: 45, 48, 251
- Carol, fiul vîrstnic al lui Carol cel Mare: 321
- Carol Temerarul, duce al Burgundiei: 163-164, 341-342
- Carol de Franța, fratele lui Ludovic al XI-lea: 134-135
- Carol de Tarent, prinț angevin: 94-95
- Carolingieni: înscăunarea dinastiei 48-49, cf. 38-39, 58; căderea dinastiei 57-58; folosirea, în epoca lui Carol cel Mare, a vechii terminologii imperiale romane 45-46; legenda carolingiană, influența asupra ideilor monarhice 146-147; literatura epocii carolingiene 26-27; teoriile politice ale epocii carolingiene 20-30, 46 n. 1
- Carr (Richard), medic: 4, 298
- „Carreau”, boală abdominală: vindecată de membrii familiei de Coutance 266; de ai 7-lea fii 211-212, 393
- Carte (Thomas), scriitor: 204, 273-274, 296-297
- Castelli (P. Cristoforo di), călător: 177
- Castilia, puterea vindecătoare a regilor: 108-110
- Catalonia: deputați și revolte 110; influența franceză 110, 253-255; ai 7-lea fii 205, 207, 209, 211-212
- Caterina (Sfînta), din Alexandria: emblema 209; rudele Sf. Caterina 122-123, 209, 211-213, 265-266
- Caterina de Medici, regină a Franței: 288
- Catherina de Schwarzbourg, doamnă germană: 227, 230
- Cauchie (Mgr.), erudit: opinie dezbătută 86-88
- Caudat, rege legendar: 162
- Caux (Țara): 265
- Cecile; 142 (vezi Sicilia)
- Cigauld (Vincent), scriitor: 247
- celibatul preoților: 181
- Cellini (Benvenuto): 227
- Celse, medic: 249, 345
- Celtice (țări): miruirea regală 318, 323; ritul (păgîn) al înscăunării regale 169
- Ceneau (Robert), scriitor: 202, 242
- Cerf (abate), erudit: 280-281
- Ceriziers (P. René de), scriitor: 3, 159, 210
- Châlons-sur-Marne, Marna, intendent și generalitate: 278
- Champ (P. de), duhovnic al lui Ludovic al XIV-lea, interimar: 276
- Champagne: 76, 147, 189, 192, 194, 219
- Chanson de Roland*: 145-147, 162-165, 170-171
- Chansons de geste*: patriotism și loialitate vasalică 170-171; teorii asupra originii lor 178-179
- Chappe (Estienne), trompet: 252
- Charcot, medic: 290, 292
- Charlemagne: atitudinea față de vechea religie imperială 46, 246; miruire și încoronare 48, 50-51, 320-312, 324-325; legenda 145-147, 163-165, 167-168, 171, 174-175, 330-336; supra-numele David 49-50; tratat ca rege și preot 52, cf. 53; citat 51, 57-58, 88
- Charlieu, Loire: 194
- Charray-(en-Dunois) Eure-et-Loire, cantonul Cloyes: 189
- Charron (Pierre), scriitor: 250
- Chartres, Eure-et-Loire: 196, 238-239, 338-339; episcopie 54, 90, 188, 244-248
- Chateau-Porcien, Ardeni: 278
- Chateaubriand: 280
- Chelsea, Anglia, Middlesex, conciliu: 50, 321-322
- Chester, Anglia: catedrală 270; comitat 72
- chevage: plătit de regii Angliei la racla Sf. Thomas de la Canterbury și de regii Franței la Saint-Denis 168
- Chiara, femeie din Bologna, atinsă de Filip cel Frumos: 78
- Chiflet (Jean-Jacques), erudit: 157-160
- Chigi (cardinal): 216

- Childebert I, rege al francilor: 47, 183, 202-203
 Childeric, rege franc, mormîntul său: 40, 191
 China, concepție asupra regalității: 41
 Christophe (Sfîntul): 195
 Chronique de la Pucelle: 197
 Cigauld: 2, 247
 Cignani (Carlo), pictor: 254, 315 n° 11
 Cîntec: 145-146, 164, 180
 ciumă: numită boala Sf. Rémi 156, 333; vindecată de Henric I al Angliei 31; vindecată de rudele Sfîntului Roch 123; vindecată de diverși sfinți 191, 195
 Ciurma Neagră: 81-82
 Clair (Sfîntul): 186
Clara de Bononia Crassa: 78 (vezi Chiara)
 Clement V, papă: 153
 Clement VI, papă: 141-145, 344-345
 Clement, scriitor: 91
 Clement (Nicolas), autorul Catalogului de la Biblioteca regală: 322
 Clermont (-en-Beauvaisis), Oise: 209, 212
 Clermont-Ferrand, Puy-de-Dôme, diocleză: 194-195
 Clipstone, Anglia, Nottinghamshire, castel: 309
 Clodomir, rege franc: 44
 Clotar I, rege al francilor: 25, 28
 Clotilda (Sfînta): 161, 203 n. 2
 Cloud (Sfîntul): 214
 Clovis, rege al francilor: numit „sfînt” 250; botezat: 40, 48, 95, 96, 156-159, 165, 171 (vezi și Ampoule, Sainte); consulat I 45-46; concepție numită sacerdotală 345; amintit ca primul rege care a vindecat scrofulele 24-25, 31-32, 204-206, 250-251; poartă diadema 324; rol în legenda florilor de crin 161-163, 165, 342; în legenda oriflamei 164-165; citat 26-28, 38-39, 45, 48, 198
 Clowes (William) medic: 4, 232, 234, 237, 296
 Cluny, Saône-et-Loire, abăție: 190
 Cocherel, comuna Houlbec-Cocherel, Eure, cantonul Vernon, bătălie: 332
 Coeffeteau, scriitor: 26
 Cognac, Charente: 216
 Coimbre, Portugalia: 297
 Collier (Jérémie), scriitor: 272
 Colomba (Sfîntul): 323
 Colomban (Sfîntul), preceptul său: 64-66
 Colonia (Köln), Germania: 189-191, 266; Școala de la- (pictură) 313-314
 Comercianți: 92, 192, vezi și cuvintele confrerii în onoarea Sfîntului Marcoul și Regii neguțătorilor
 Commynes (Ph. de), scriitor: 69, 219
 Commolet, iezuit: 254
 Compiègne, Oise, biserica St.-Jacques: 190, 317
 Condat, comuna Libourne, Gironde: 75
 Condé (prințul de), numit și Condé cel Mare: 266
 Condé-les-Herpy, Ardeny, cantonul Chateau-Portien: 278
 Condom, Gers: 68, 75
 Conflans-Sainte-Honorine, Sena și Oise, cantonul Poissy: 161-162
 Conflat, rege legendar: 161
 Confrerii, în onoarea Sfîntului Marcoul: 191-196, 201-202, 213
 Conrad I, rege al Germaniei, miruit: 51, 325
 Conrad al II-lea, împărat: 137
 Constanta, Germania, Baden, conciliu: 142
 Constantin I, împărat: 46, 49, 88, 130, 141, 165, 244, 331-335, 345
 Constantin al VII-lea Porfirogenetul, împărat bizantin: 327
 Constantin Manasses, scriitor bizantin: 320
 Constantinopole: vezi Bizanț
 Contarini, ambasador venețian: 229
 Conti (prințul de): 266
 Contra-Reforma: 146, 242 (vezi și Trento, conciliul de la-)
 Conturi regale, engleze și franceze: 64-85, 112, 216-222, 230-231, 299-310
 Copernic: 289
 Corbenist: 213-213 (vezi Corbeny)
 Corbeny, Aisne, cantonul Craonne, satul și parohia: 2, 8, 29, 102, 155, 182-204, 208-218, 248, 278-281, 296, 338-339
 Corbie, Somme, abăție: 46, 66
 Corbigny: 197 (vezi Corbeny)
 Corné, comuna Beaufort-en-Vallée, Maine-et-Loire: 194
 Cornwall, provincie engleză: 119
 coroană: imperială și regală: 49-52, 56, 60, 75, 77, 82, 110-111, 122, 124, 135, 141-142, 159, 163, 169, 170-171, 173, 175-176, 189, 198-199, 201, 208, 221, 264, 274-275, 312-313, 319-321, 324-325, 335, 345; rolul său în ceremonialul de înscăunare al ducilor Acvitaniei și Normandiei 135

Cotentin: 182-183
 Cottenchy, Somme, cantonul Boves: 189
 Coutance (Casa de-): 266-267
 Coutances, Monches: 191; catedrală 184, 185; diocază 183; episcopi 184 (vezi și Lô); cărți liturgice 187; martirologiu (listă de sfinți) 186
 crampe: vindecate cu ajutorul inelelor magice, vezi la cuvîntul „inel”; pentru inelele binecuvîntate de regii Angliei, vezi la cuvîntul „epilepsie”
 Craonne, Aisne: 183-184, 195, 339
 Crawford, istoric al medicinei: 6, 8, 17, 21, 27, 31, 34
 Crăciun, liturgie de: 119, 120, 142, 177-178
Crescentiis (Petrus de), medic neidentificat: 237
 crin (flori de): legenda referitoare la originea lor 25, 40, 44-45, 78, 83, 98, 105, 138, 160-165, 175-177, 198-201, 209-211, 216, 221, 241, 248, 255, 281, 312, 317, 333-334, 336-337, 342-344; semnul regal 174-177, 209-210; semnul celor de-ai 7-lea fii 210-211, 280-283, 393
Croce di sangue: 174 (vezi semnul regal)
Crois roial: 173-174 (vezi semnul regal)
 Cruce, semnul celor de-ai 7-lea fii: 209, vezi și semnul regal
 Cromwell (Olivier): 261, 263, 295
 Cromwell (Thomas), ministru al lui Henric VIII: 226-227
 Cujas, jurisconsult: 249
 cult: 44-47
Cusé, probabil Cusset, Allier: 194
Cuwin despre floarea de crin: 161
 Cysoing, Nord, abate: 189

D

Dadré (Jean), preot însărcinat cu iertarea păcatelor (duhovnic) în Rouen: 238 n. 1
 Dagobert I, rege al francilor: 44, 164
 Daguesseau, cancelar: 244
 Daleschamps (Jacques), medic: 237
 Damas (baronul de): 279-281
 Dammartin (-les-Cuiseaux), Saône-et-Loire, cantonul Cuiseaux: 194
 Danemarca: concepția asupra regalității: 41-42; puterea vindecătoare reclamată pentru regi 105; superstiția relativă la preoți 54 (vezi de asemenea Waldemar)
 Dante: 78

Dauphiné: 194-195; ceremonial de înscăunare al Delfinului 134-136
 David, rege evreu: 48-49, 93, 329, 337, 344
 Delaborde (H. François-), erudit: citat 17; opinie dezbătută 28-29
 Delachenal (R.), erudit: opinie citată 98-99
 Delfin: titlu păstrat de obicei de rege, înainte încoronării 154 (vezi Dauphiné)
 Delisle (Léopold), erudit: opinie discutată 330
 Delos, insulă grecească: 177
 Delrio (P.), scriitor: 5, 118, 205, 268-269, 288-289, 293
 Denis (Sfîntul): 67, 78, 93, 161-169, 172, 332-335 (vezi și Saint-Denis, abate)
 Δεποτάτος, funcționar ecleziastic: împăratul bizantin asimilat cu un-, 141
 Desgenettes (abate): 279-280, 295
 Desmarests de Saint-Sorlin, scriitor: 250
 Diacon: împăratul german asimilat cu un-, 139-142; împăratul bizantin asimilat cu-, 141
 Diademă: vezi coroană și 49, 136, 324-325, 345
 diavol: rolul său în miracole 25, 87-88, 108-109, 116, 127-129, 154, 183, 201, 256, 269, 288
 Diemand (A), erudit: opinii discutate 140, 143, 179
 Diemerbroeck, medic: 224
 Dieudonné, personaj de roman: 82, 172, 216
 dijmă: 49, 184, 322
 Dinant, Belgia, Namur: 189, 214
 dinte(le) lui Hristos: relicvă păstrată la mănăstirea Saint-Médard din Soissons 22, 24
 Dioclețian, împărat roman: 345
 Djebail, Siria (odinioară Byblos): 83
 Dole, Jura, dietă în 1164: 41
 Domard (Sfîntul): 188
 Dominique de Jésus (P.), scriitor: 210
 Donegal (comitatul), Irlanda: 206
 domnie (începutul), cum se calculează: 152-153
 Donkly (Thomas), *Keeper of the Closet*, (Supraveghetor al Magaziilor Regale): 263
 Dorchester (Lord), secretar de Stat: 259
 Douglas (John), scriitor: 5, 224, 287-288, 290-291, 293
 Douzinel (Louis), pelerin la Corbeny: 194
 Dover, Anglia, Kent: 75

drapele (stegulețe) de pelerinaj: 200-202, 459 n° 23
 Dreux. Eure-et-Loir: 194
Des droiz de la couronne de France (*Drepturile coroanei franceze*), scriere politică din timpul lui Carol al VII-lea: 165 n.3, 175
 Du Bos (Jean), trompet: 252 (reproducere)
 Du Boys (H.), scriitor: 241, 245
 Duchesne (André), scriitor: 241, 243, 245
 duel (între suverani): 12
 Du Haillan (Bernard de Girard), scriitor: 247-248
 Du Laurens (André), medic și scriitor: 3, 24-25, 60, 92, 96, 106, 108, 202, 219, 220, 228, 232, 237, 239, 250-251, 254, 262, 268, 286, 314, 343
 dunăreană (regiune): 41
 Dunstan (Sfântul), arhiepiscop de Canterbury: 325
 Du Peyrat (Guillaume), preot al unei instituții, scriitor: 3, 17, 24-26, 106, 144, 219-221, 249, 251-252, 254, 267, 269, 285, 289
 Dupleix (Scipion), scriitor: 25, 250
 Du Plessis-Mornay, scriitor: 26
 Duresme (N.) *clerk of the closet* (secretar al cămării regale): 308
 Du Tillet, scriitor: 339-340

E

Ebersolt (J.), erudit: opinie dezbătută 191
 Ebstein (W), istoric al medicinei: opinii dezbătute 42, 290, 297-298
 Edgar, rege anglo-saxon: 322, 325
 Edimburg, Scoția, castelul Holyrood: 274
 Eduard Martirul (Sfântul), rege anglo-saxon: 50
 Eduard Confesorul (Sfântul), rege anglo-saxon: 32-36, 43, 58-60, 64-66, 89, 102-103, 113-116, 128, 186, 220-225, 268 n.2, 271-272, 295-296, 312 n° 1
 Eduard I, rege al Angliei: 14, 69-71, 81-82, 112, 114-115, 121, 168-170, 217-219, 304-306
 Eduard al II-lea, rege al Angliei: 69-70, 71-77, 81-82, 112-115, 121-123, 128, 166-169, 304-306
 Eduard al III-lea, rege al Angliei: 11-13, 67-70, 71-78, 82-84, 102-104, 121, 123-124, 179, 217, 303-309, 336-337
 Eduard al IV-lea, rege al Angliei: 80, 82, 224-225, 302-303, 305-308

Eduard al V-lea, rege al Angliei: 121, 308 n.3
 Eduard al VI-lea, rege al Angliei: 230-235, 305-308, 310
 Eghert, rege al Merciei: 322-324
 Eghert, arhiepiscop de York, Pontifical atribuit lui: 332-335
 Egidio Colonna, scriitor: 150-151, 170-171, 245-246
 Egipt: concepție asupra regalității 42; ritualul înscăunării regale 46-48; citat 47-48, 250
Eikon Basilikē: 243-244
 Elbeuf, Sena Inferioară: 76
 Eleonora, regina Angliei: 114
 Eleonora de Austria, regină a Franței: 220
 Elie, solist în corul bisericii din Limoges: 135
 Elisabeta, regina Angliei: 124, 155, 224, 230-235, 256-257, 268-269, 288, 296, 306, 314
 Elizeu, profet: 293
 Elphinstone, episcop d'Aberdeen: 103
 Elveția, popularitatea atingerii franceze: 253
Encyclopedie: 269, 277
 Enguerran de Marigny: 153-154
 epilepsie: numită boala Sfântului Ioan 115-116, 291; caracter demoniac 117, 127; vindecată de rudele Sfântului Martin 118-119, 121-122, vindecată de regii Angliei, *passim*, îndeosebi 109-128, 291-292; vindecată de regii Danemarcei 105-106; vindecată de Regii-Magi 117-118; rituri vindecătoare diverse 119-120, 122
 Epir (rege al-): 43
 Episcop(ul) din afară (sau al păgînilor): termen aplicat împăratului Constantin și, prin extindere, regilor Franței 130, 244, 279
 Erasmus: 289
 Erps, comuna Erps-Querbs, Belgia, Brabant: 189
 Escorial, Spania, Castilia Nouă: 110
 Espérandieu (E.), erudit: opinie discutată 316 n° 18
 Estienne (Henri), scriitor: 185, 230, 252
 Estouteville (cardinalul de): 148
 Estrange (Hamon), scriitor: 230 n.4
Esturia: 78 (vezi Asturii)
 Ethelred (ordinul de): 324
 Etienne de Conty, scriitor: 65-67, 98, 99-100, 163

Etienne Marcel: 98-99
 Eugeniu III, papă: 337
 Eusebiu, scriitor: 131, 244
 Evrei: 47, 49, 52 (vezi și Israel)
 Evreux, Eure, episcop: vezi Ceneau
 (Robert) 242

F

Faitta, secretar al cardinalului Pole: 126-128, 223
 Falaisse, Calvados: 191, 201
 Falstaff, personaj shakespearian: 180
 Faremoutiers, Sena și Marna, canton Rozoy, abație: 208
 Farnese, dinastia: 253-254
 Farnese (cardinalul Jérôme): 253-254, 315 n° 11
 Faroul (S.), decan la Mantes: 188, 315
 Farquhar (d-ra Helen), erudit: 126, 168, 223-225, 231, 233-234, 236, 257, 260-263, 267, 270-275, 302, 306-308, 312-313, 315
 Față (afecțiuni ale -), confundate cu scrofula: 21-22
 Fauchet (președinte), scriitor: 163, 248
 Favyn, scriitor: 211, 220, 238, 267
 Fecioară (Sfânta): 55, 166, 167, 169, 191, 197, 220, 233, 270 (vezi Maria)
 Felino Sandei, specialist în drept canonic: 123, 289
 Félix Fabri, scriitor: 176, 208, 343
 Fère-en-Tardenois, Aisne, spitalul principal: 343
 Ferrara, Italia, Emilia, duce: 227
 Ferrault (Jean), scriitor: 2, 241
 Fiacre (Sfântul): 91, 197
 Fidji (insulele), Oceania: 292
 Fierabras, erou legendar, al cărui nume dă titlul unei epopei: 43-44
 Filesac (Jean), teolog: 138, 246
 Filip I, rege al Franței: 22-24, 26-29, 31-32, 42, 165, 167-168
 Filip al II-lea, August, rege al Franței: 90, 146-147, 159-161, 172, 180, 340-341
 Filip al III-lea, rege al Franței: 300-301
 Filip al IV-lea cel Frumos, rege al Franței: 12-13, 66-71, 76-79, 83, 147-149, 150-154, 169-170, 188, 196, 216-217, 300-301, 304, 339-340
 Filip al V-lea, rege al Franței: 93
 Filip al VI-lea de Valois, rege al Franței: 12-13, 75, 140-143, 179, 196, 332, 334, 339
 Filip, rege legendar al Ungariei: 173

Filip (de Thiette), fiul contelui de Flandra, Gui de Dampierre: 170-171
 Filip de Vitry, scriitor: 161-162
 Filipa, regină a Angliei: 123-126
 Finett (sir John), maestru de ceremonii: 236
 Fireus (P.), gravor: 238-239, 312-315 n° 8
 Fismes, Marna, biserica Saint-Macre, conciliu: 51
 flămură: 164-165, 201, 248, 255, 331, 334-335
 Flandra: atitudinea față de atingerea franceză: 83-85, 252; cultul Sfântului Marcoul 189-190; familia comitală, vezi Filip, fiul contelui de-; popularitatea atingerii engleze 75-76, 77, cf. 73; ironii față de considerația francezilor 163-165; al 7-lea fiu 205-206
 Fleuranges, autor de *Memorii*: 197
 Florența, Italia: 274, 309; biserica Santa-Maria-Novella 94
 Florent și Octavian, roman de aventuri: 172, 179
 Fontainebleau, Sena și Marna: 24, 252-254
 Fontenelle, scriitor: 292
 Forcatel (Étienne), scriitor: 202, 247, 249, 345
 Fortunat, poet: 26, 47-48, 131, 342
 Fotie, patriarh al Constantinopolului: 327-328
 Fournier (Paul), erudit: opinie citată 93
 Framberge, avocat la Parlament: 148
 Francisc I, rege al Franței: 82, 110, 152, 197, 216-221, 247, 254, 289, 315 n° 11
 Francisc al II-lea, rege al Franței: 339-340
 Francisc (fratele), din Ordinul Predicatorilor, episcop de Bisaccia: 11-13, 102, 179
 Franco (P. Antoine), scriitor: 297
 François de Paule (Sfântul): 277, 294
 Frankfurt, Germania, Prusia, Hessa-Nassau, sinod: 53
 Franța și imperiul: 335
 Frazer (sir James), scriitor: opinie dezbătută 24, 37-38, 42, 44
 Frédisaire (pseudo), scriitor: 43-45
 Frederic Barbarossa, împărat romano-german: dezaprobaria titulaturii imperiale bizantine 46 n.2; încoronarea sa 133 n.1, 151; consideră ceilalți suverani ca fiind „regi ai provinciilor” 134; citat 152, 266-267
 Frederic al II-lea, împărat: 78, 175-176

Frederic al III-lea, împărat: 141-143
 Frederic cel pașnic, margraf al Misniei: 175, 177
 Frederic (cel înțelept), elector de Saxa: 106
 Frederic (împăratul), personajul unei lucrări profetice: 176
 Frédérone, regină a Franței: 183
 Frisia, rege legendar al-: 172
 Froissart: 154, 159, 164
 Fulbert, episcop de Chartres: 53-54
 Fuller (Thomas), scriitor: 291, 295-296

G

Galicen (ritul): 48
 Galicanism: 101, 149-150
 Galilor (Țara): 72-73, 112
 Gand (Belgia): 75
Gando, localitate situată aproape de Pérouse, neidentificată: 78
 Ganelon, arhiepiscop de Sens: 325, cf. 324
 Ganelon, personaj epic: 145-146
Garda, localitate în Asturii, neidentificată: 78
 Garderobă, termen care desemnează când Palatul regal englez, când serviciile Palatului: 303-311
 Gardiner, episcop de Winchester: 227, 232
Garin le Lorrain (Garin Lorenul), poem epic medieval: 65, 171
 Gasconia: 75; duce 171
 Gaspard, Rege-Mag: 289
 Gaudre (Jacques-Philippe), al 7-lea fiu: 222-224, 258
 Gelasie I, papă: 51-52
 Genobalde, personaj din *Clovis sau Franța creștină*: 250
 Genova, Italia: 13, 218, 312
 Geoffroy de Beaulieu, scriitor: 66, 92
 Geoffroy de Vendôme, scriitor: 132
 George I, rege al Angliei: 272, 275
 George al II-lea, rege al Angliei: 271-273
 Georges Pacchymere, scriitor bizantin: 326
 Georgia (Gruzia), semnul regal: 178
 Gerbert, episcop de Reims: 56
 Gerhoh de Reichersperg, scriitor: 152
 Germania: miruirea regală și încoronarea 325-326; popularitatea inelelor medicinale 227; popularitatea atingerii engleze 79, 263; popularitatea atingerii franceze 252-254; puterea vindecătoare a prinților 106-108; ai 7-lea fii 205, 207-208; semnul regal

174-179; succesiunea regală 151; citate 42, 52, 90-92, 134, 171-176, 208-209, 335-336 (vezi și Imperiul roman, condus de suverani germani); concepția asupra regalității 39-45, 60, 129, 341; republicanism așa-zis primitiv 341
 Gerson: vezi și Jean Gerson 149, 152, 162-163
 Gervais de Tilbury, scriitor: 164, 337
Gesta Berengarii: 52-53
 ghiduri, pentru călători: valoarea lor istorică 216
 Giblet, nume francez al orașului sirian Djebail: seniori 83
 Gifford, delegat al arhiepiscopului de Reims: 193
 Gilbert (Richard), al 7-lea fiu: 206-207, 258
 Gilbert (William), tatăl unui „al 7-lea fiu”: 206-207, 258
 Gilbert Englezul, medic: 82-83
 Gildas, scriitor: 323
 Gilette la Chatelaine, bolnavă atinsă de Filip cel Frumos: 76
 Giovanni Andrea, specialist în drept canonic: 102
 Giovanni de Vérone, bolnav atins de Filip cel Frumos: 78
 Girard Gobaille, episcop ales, de Paris: 100, 247-248, 311
 Giraud de Cambrie, scriitor: 89, 160, 170
 Gisors, Eure: 194
 Gissey-sur-Oche, Côte-d'Or, cantonul Sombornon: 190
 Glosar latin-francez de la Biblioteca St.-Germain des Prés: 91
 Gloucester, Anglia, comitat: 275
 Gneyth (crucea de la): 309
 Godefroy (Théodore), scriitor: 339-340
 Godefroy de Viterbe, scriitor: 246
 Godwin, conte anglo-saxon: 342-344
 Gölnitz (Abraham), scriitor: 216
 Gondi (Jean-François de), arhiepiscop de Paris: 266
 gonfalon (gonfanon), steguleț de luptă: vezi banieră
 Gontran, rege al francilor: 25-27, 43, 57
 Gotha, Germania, Thuringia: 106, 132
 goți: concepția asupra regalității 39-41; portul părului 44 (vezi și ostrogoți și vizigoți)
 Gourgaud (generalul baron): 244
 Gousset (Mgr.), arhiepiscop de Reims: 279, 281, 291, 294, 296

Graal (ciclul de legende): 146 (vezi și Masa Rotundă)

Granada, Spania: vezi Ludovic de Granada 92, 110, 113, 247

Grandes Chroniques (Marile Cronici): 154

Grassaille (Charles), scriitor: 2, 197, 241-242, 247, 313

Gratia, gratis data sau *gratum faciens*: 343

Gratia Dei, formulă folosită de regi franci și anglo-saxoni: 323

Grațian, împărat: 130-131, 244

Grațian, specialist în drept canonic: 141

Grauert, erudit: opinie dezbătută 95

Greatrakes (Valentin), vindecător irlandez: 264, 267

Grecia: concepția asupra regalității în timpurile homerice 129

Greenwich, Anglia, Kent: 306

gregoriană (reforma): 27-28, 33, 57-60, 87-103, 128-149, 246, 326

Gregorio, frate augustin, atins de Filip cel Frumos: 78

Grenoble, Isère: 2, 195, 221

Grezo-Doiceau, Belgia, Brabant: 9, 191-195, 201-203, 317

Grigore VII (Sfântul), papă: 33, 54, 72, 87-89, 129, 141, 145, 246, 280-284, 326

Grigore din Tours, scriitor: 25-30, 39, 45-46, 53-55, 324

Grimm, erudit, opinie dezbătută: 43-44, 117

Grimoald, șef al palatului: 44

Grisy: fie Grisy-les-Plâtres, Sena și Marna, cantonul Marines, fie Grisy-Suisnes, același departament, cantonul Briere-Comte-Robert, fie Grisy pe Sena, același departament, cantonul Bray pe Sena 194

Gui de Chauillac, medic: 84-85

Gui d'Ibelin, cruciat: 146

Gui d'Osnabrück, scriitor: 131-132, 147-148, 150

Guibert de Nogent, scriitor: 21-24, 34, 68, 89-90, 92, 103-104

Guilhelm, bolnav atins de Filip cel Frumos: 77-78

Guillaume le Breton (Wilhelm bretonul), scriitor: 146

Guillaume Coquillart, canonic de Reims și poet: 199

Guillaume Durand, liturgist (scrie o carte de cântări religioase): 97, 99, 130, 135, 139-141, 330-331

Guillaume Guiart, scriitor: 93, 104, 163-164

Guillaume de Nogaret: 78-79, 92, 101-102

Guillaume Occam, filosof: 97, 101-102, 153-155

Guillaume de Plaisians: 79, 92-93

Guillaume de Saint-Pathus: 91-92, 112

Guillaume de Sanqueville, predicator: 94, 344-345

Guillebert de Metz, scriitor: 97

Guillelmus de Alba: 77 (vezi Guilhelm)

Guingamp, Coasta de Nord: 77

gută, vindecată de inelele magice: 117-118

Gutierrez, medic: 5, 108-109

H

H. de Jubileto: 83 (vezi Hugue de Gibleto)

Habsburg: polemici inspirate de aceștia 255-256; putere vindecătoare presupusă 105-108, 110-111, 255-256; miruire 249-250; semn familial 175-177

Hadrian, împărat roman (117-138): vindecare miraculoasă făcută de el 45

Hagen, personaj legendar: 176

Hainaut: 194; comitat 124-125; intendent 278

haine (purtate de regii Franței): 137

Halfdan cel Negru, rege al Norvegiei: 41

Hamerani (Gioacchino), gravor: 274

Hampshire, Anglia: 263

Hanovra (Elector și dinastia de): înscăunare în Anglia 272, 274-275

Hans, Marna, cantonul Sainte-Menehould: 76

Harald, tatăl regelui Olaf: 42

Haran, localitate biblică: 168-169

Harold, rege al Angliei: 34-35

Hasting, șef normand: 183

Hauban, Hautes-Pyrénées, cantonul Bagnères-de-Bigorre: 77

Hauréau, erudit: 30, 159

Haveloc Danezul, erou al unor mici poeme epice medievale, cărora le dă numele: 174, 179

Haynes (Thomas), *sergeant* al capelei regale: 263

Hébert (H.), gravor: 201, 317

Heimskringla, saga islandeză: 41-42

Helgaud, scriitor: 27-30, 92

Hendinos, numele regilor burgunzi: 42

Hennage (maestru), primul gentilom al Camerei (în Anglia): 306

Henri de Mondeville, medic: 83

- Henri Payot, țăran: 69-70
 Henri de Susa, specialist în drept canonic: 139-318
 Henric I, rege al Germaniei: refuză miruirea 52, 151, 323, 325-326
 Henric al III-lea, împărat romano-german: 87, 131-132, 247
 Henric al IV-lea, împărat romano-german: 87, 131-132, 134
 Henric al V-lea, împărat romano-german: 132, 134
 Henric al VI-lea, împărat romano-german: 180, 245
 Henric al VII-lea de Luxemburg, împărat romano-german: 153-155
 Henric I Beauclerc, rege al Angliei: 33-36, 57-60, 65, 68, 89-92, 102-104, 108 109-111, 122
 Henric al II-lea Plantagenet, rege al Angliei: 31-36, 38-39, 89-91, 166, 180
 Henric al III-lea, rege al Angliei: 89, 114-116, 134, 302
 Henric al IV-lea, rege al Angliei: 168-169, 305-309
 Henric al V-lea, rege al Angliei: 112, 305-309
 Henric al VI-lea, rege al Angliei: 80, 126-127, 142-145, 152-153, 155, 164, 305-310
 Henric al VII-lea, rege al Angliei: 62-69, 81-84, 115, 221-222, 225, 270, 305-307, 308-310
 Henric al VIII-lea, rege al Angliei: 67, 81-84, 115, 126-127, 129, 163, 165-166, 215, 221-222, 230-232, 269-272, 305-306, 309-311
 Henric al IX-lea, rege al Angliei: vezi York (cardinalul Henric de-)
 Henric I, rege al Franței: 26-29, 133 n. 2
 Henric al II-lea, rege al Franței: 198-200, 217-218, 230-232, 265, 313-315 n° 5, 339-340; cartea sa de rugăciuni 200, 220, 313-315 n° 5
 Henric al III-lea, rege al Franței: 185, 237-238, 339-340
 Henric al IV-lea (cel Mare), rege al Franței: 18-20, 24, 98-99, 122, 142-144, 153-154, 159, 196, 219, 228-229, 232, 238-241, 247-248, 251, 252-254, 265, 268, 312-315 n° 8, 339-340
 Henric de Saxa, prinț german: 60
 Hereford, Anglia, episcop: 167
 Hermann, episcop de Metz: 87
 Herpin, duce legendar de Bourges: 172
 Hertford (comitatul de): 226
 heruli, populație germanică: 41
 Heylin (Pierre), scriitor: 291, 295
Hibernensis, colecție canonică irlandeză: 323
 Hills (Henry): 222
 Hincmar, arhiepiscop de Reims: folosește vechea terminologie imperială romană 47; rolul său în formarea legendei despre Sainte Ampoule 155-158; teorii politice 51-52, 55-56, 131, 150, 157-158; citat 26-27, 52, 170, 344-345
 Hincmar, episcop de Laon: 157
Historia de la reyna Sebilla, roman de aventuri: 174
 Hobbes: 240-241
 Hohenstaufen: folosea vechea terminologie imperială romană 46; citați 78, 91, 101, 135, 151, 175, 246
 Holdenby: 260 (vezi Holmby)
 Holinshed, scriitor: 32
 Hollaender (Eugen), erudit: opinie dezbătută 312
 Holmby, Anglia, Northamptonshire: 260-261
 Hondt (Joos de), gravor: 314, 316 n° 7
 Honorius, împărat roman: 88
 Honorius, *Augustodunensis*, scriitor: 129-132
 Hormisdas, papă: 157
Hostiensis: vezi Henric de Susa 139, 318
 Houe (F.H. van), gravor: 315
 Howson (John), predicator: 233
 „Hristoși ai lui Dumnezeu”, expresie aplicată regilor: 31, 38-40, 50, 57-59, 321-322, 327
 Hubert (Sfântul), de Brétigny: 115
 Hubert (Sfântul), de Liège: 115, 193, 208, 294; „rudele Sf. Hubert” 122-123, 266-267 (vezi și Sf. Hubert, Belgia)
 Hubert (Georges), numit și cavalerul de Saint-Hubert: 257, 266-268
 Hubert Walter, arhiepiscop de Canterbury: 84
 Hugo (Victor): 279-280
 Hugo Capet, rege al Franței: 56-58
 Hugue, personaj de roman: 172-173
 Hugue, senior de Giblet (Djebail), în Siria: 173-175
 Hugue de Fleury, scriitor: 89-91
 Hugue de Saint-Victor, scriitor: 150
 Hume (David): 274-275, 287
 husite, doctrine: 143, 255
 Hussey (Law), erudit: 7, 17
 Hyères, Var: 208

I

Iacob, patriarh: 169
 Iacob I, rege al Angliei, 169, 176, 224, 231, 234-237, 245-246, 256, 268, 270-272
 Iacob al II-lea, rege al Angliei: 153-155, 222, 232, 262-264, 268-274, 293, 307-308, 342
 Iacob al III-lea, pretendent la coroana Angliei: 265, 272-274
 Iacob al III-lea, rege al Scoției: 102
 iacobiți: 273-274, 285-287
 Iberia, regat în Caucaz: semnul regal 177
 icter: vindecăt de regii Ungariei 105-106 (vezi și *morbus regius*)
 Iena, Germania, Thuringia, Universitate: 286
 iertare: acordată de Carol cel Mare în *Cînecul lui Roland* 145-146; acordată de laici 146
 Ierusalim: mari preoți 331-333; rege legendar 173-174; regi, miruire regală 331-332
 Ile-de-France: 77, 161, 195
 Imperiul roman: 244; (guvernate de suverani germani) 45-47, 77, 88, 90-94, 101, 132, 135, 141-142, 152-154, 175, 178, 249, 253, 320-327, 329, 334-335
 Inel, în ceremonialul de investitură al ducilor Acvitaniei și Normandiei: 135, 342
 Inele magice: 114-123, 270-271
 Innsbrück, Austria, *Hofkirche*: 342
 Inocențiu II, papă: 134
 Inocențiu III, papă: 136 n. 1
 Insula Saint-Marcouf, Canalul Mînecii: 187 n. 1
 intestine (inflamări ale): vindecate de cei de ai 7-lea fii: 211
 Ioan (Sfîntul), Evanghelistul: Evanghelia 222-223; vindecă epilepsia 115; legenda întîlnirii sale cu Eduard Confesorul și iconografia acestei legende 114-115
 Ioan VIII, papă: 51 n. 1
 Ioan XXII, papă: 166-168
 Ioan I Tsimitzes, împărat bizantin: 138, 327-329
 Ioan al VI-lea, Cantacuzinul, împărat: 327
 Ioan al II-lea cel Bun, rege al Franței: 141-143, 152-154, 196, 300-301, 339-341
 Ioan al II-lea, duce de Brabant: 168
 Ioan de Mirfield, medic: 84-86

Ioan de Salisbury, scriitor: 150, 245-246
 Ioana d'Arc: 116, 153-155, 171
 Ioana (Jehanne) de Bourbon, regină a Franței: 332
 Iona, insulă, Scoția, comitatul Argyll, abația: 324
 Iordan, rîu: 158
 Iordanes, scriitor: 40-42
 Iosif din Arimateea, discipol al lui Hristos: 30-31, 113
 Irlanda: influența dreptului canonic irlandez 49-50, 323; miruirea regală 323; ritul înscăunării regale 169; al 7-lea fiu 118, 207-208; citat 266-268, 275-276
 Isabela de Bavaria, regină a Franței: 175
 Isaia, profet: 177-179
 Isidor din Sevilla, scriitor: 318-319
 Islam: ereditate și putere vindecătoare în dreptul monarhic: 59-60; citat 163
 Islanda: 42, 177
 Israel: 48, 52, 293, 333, 337, 345
 isterie, invocată pentru a explica miracolul regal: 292
 Italia: episcopi 53; miruirea regală 325, popularitatea inelelor medicinale 227; popularitatea atingerii franceze 13, 71, 78, 217-218, 252-253; puterea vindecătoare a prinților 110-111; regatul ostrogot din— 45; citată 48, 90-91, 93-94, 151, 171-175, 209, 227-229, 226, 274, 287-288
 Ive de Chartres, scriitor: 90-91, 136
 Ive de Saint-Denis, scriitor: 93

↑

împărtășanie: a preotului și a împăratului din Bizanț 141, 144; a regelui Franței înainte atingerii 103, 220, 276, 312 n° 2, 313 n° 3; a suveranilor sub cele două specii 142-144, 243, 279-280, 312-313, 313 n° 3, 334, 344; superstiții relative la ostie, la vinul de împărtășanie și la vasul de împărtășanie 55-56
Împărat al Franței, termen ce desemna pe regele Franței: 335-336
 încoronare (ceremonial de—): la Merovingieni 45 și n. 1; la marii vasali francezi 135 și la *Adaosuri și Rectificări* 342; în Dauphiné 135, în Franța 152-153 (vezi și la cuvintele: inel, banieră, coroană, pînteni, spadă, miruire, sceptru, veșminte)

înger: 96, 156-157, 161-165, 169, 238, 251, 331, 334
 însemnele (ungarii): 327-328, vezi și cuvintele: inel, banieră, coroană, pînteni, spadă, sceptru

J

Jacques de Vitry, scriitor: 55
 Jansenius, episcop de Ypres: 254-255
 Japonia: 44
 Jarnac, Charente: bătălie 217
Jaro, localitate neidentificată, diocesa de Clermont: 194
Jasper, formă a numelui Regelui-Mag Gaspard: 118
 Jaucourt (cavalerul de), scriitor: 269
 Jean Baptiste (Sfîntul): 335-336; vindecă epilepsia 115
 Jean (le Constant), elector de Saxa: 106-107
 Jean-Ernest, duce de Saxa-Weimar: 58-59, 234
 Jean-Frederic, elector de Saxa: 176-177
Jean-André: 102 (vezi Giovanni Andrea)
 Jean D'Avranches, specialist în cîntări liturgice (liturgist): 112
 Jean Batiffol, țaran: 176-177
 Jean Chartier, scriitor: 197-198
 Jean de Clermont, născut de Charolais: 339
 Jean Corbechon, scriitor: 163
 Jean de Craon, arhiepiscop de Reims: 332-333
 Jean l'Escart, bolnav atins de Carol al VIII-lea: 244
 Jean de Gaddesden, medic: 68, 84, 86
 Jean Gerson, scriitor: 149, 152, 163
 Jean Golein, scriitor: 97-99, 103-105, 125, 137-138, 143, 144, 147, 155-156, 159-160, 163, 165-166, 170, 208, 243, 330-337, 345
 Jean de Jandun, scriitor: 149-150
 Jean Jouvenel des Ursins, scriitor: 148-149
 Jean le Moine (Ioan Călugărul), cardinal: 146
 Jean Mirk, predicator: 114
 Jean de Paris, scriitor: 152
 Jean Pillon, canonic de Mantes: 188-190
 Jean de Saint-Just, casier al Palatului: 300
 Jean de Saint-Victor, scriitor: 153-155
 Jean Simon, episcop de Paris: 100-101
 Jean Tristan, personaj de roman: 173
 Jean D'Ypres (sau Yperman), medic: 84-85, 105

Jeanne, contesă de Soissons: 339
 Jeanne de la Tour, bolnavă atinsă de Filip cel Frumos: 77
 Jehan André: 100-101 (vezi Giovanni Andrea)
 joc de cărți: 16, 272, 316 n° 17
 John Flete, scriitor: 114-115
 John Fortescue (Sir), scriitor: 80-81, 83, 124-125, 126, 155, 309-310
 John Lydgate, scriitor: 164
John of Ypres, funcționar al Garderobei (Anglia): 308
 John of Salisbury, scriitor: 151, 245-246
 Joigny, Yonne: 194
 Joinville, Haute-Marne: 221
 Joinville, scriitor: 146
 Jouvenet (Jean), pictor: 201, 315 n° 14
 Joyenval, comuna Chambourcy, Sena și Oise, cantonul Saint-Germain-en-Laye: abație 161-163, 265, 333-334
Jubileto: 83 (vezi Gibleto)
 Jumièges, Sena Inferioară, cantonul Duclair: abație 334, 342: 52, 324, 334, 342
Junctinus (Franciscus), astronom: 288
 Junona: 246
 Jupiter: 161, 246
Journal du Siège (Jurnal de asediu) (al Orléans-ului): 197
 Jurques, Calvados, cantonul Aulnay-sur-Odon: 194
 Justinian, împărat bizantin (527-565): 46

K

Kammerer (Philippe), scriitor: 176
Karlsmagnussaga: 335
 Kenilworth, Anglia, Warwickshire: 233
 Kern (Fritz), erudit: opinie dezbătută: 167
 Köln (Colonia), Germania: 115, 190-191, 267, 313
König von Schwarzwalde: 176 (vezi Pădurea-Neagră, regele-)
 Konstanz (Constanța), Germania, Baden: 142
 Koraichiți, familie arabă: 60
 Krammer (Mario), erudit: opinie citată 94-95
 Krüger (J.), erudit: opinie dezbătută 326
 Kudrun, eroină a unui poem, căruia îi dă titlul: 174, 176

L

La Chaise (P. de), duhovnic al lui Ludovic al XIV-lea: 276-278
 La Condamine, Principatul Monaco: 316 n° 18

- Lambertini (cardinalul Prosper): vezi Benedict XIV
- Lancaster, Anglia: duce 168; Casa de-, 169
- lancastrian (partidul): 80, 155 cf. 124
- lance: marcă familială la Teba 177-178; rol în ritul încoronării, la Merovingieni 45 n. 1
- L'Ancre (P. de), scriitor: 286-288
- Landes, Charente-Inferieure, cantonul Saint-Jean d'Angely: 221
- Lanfrank, medic: 84
- Langley, Anglia (neidentificată, numărul localităților cu acest nume fiind considerabil): biserica „fraților” 309
- Langres, Haute-Marne: 69, 221; dioceză 70, 194
- Languedoc: 77
- Lanicet, scutier al lui Clovis: 25, 249-250
- Laon, Aisne: 23; abația Saint-Vincent 184-185; catedrala 187; dioceza 187, 213, episcop 148, 157; cărți liturgice 187
- Laonnois (laonez): 184-185
- Lascaris (Ioan), poet: 219
- Latil (Mgr.), arhiepiscop de Reims: 279
- Laurent (Marcel), arheolog: opinie dezbătută 158
- Lausanne, Elveția: 78
- Laval (Mayenne): 194
- La Vrillière, secretar de Stat: 278
- Lazăr, înviat de Hristos: 293
- Lebeuf (abate), erudit: 76, 162
- Le Brun (Pierre), scriitor: 266, 291
- Leduchat, erudit: opinie dezbătută 214-215
- Leeds, Anglia, Yorkshire, West-Riding: 260
- Lefèvre de Saint-Rémi, scriitor: 197
- Le Frain (Jacques), trompet: 252 (reproducere)
- Lefranc (Abel), erudit: opinie asupra lucrării *De pignoribus*, de Guibert de Nogent 22
- Legg (Wickham), erudit: opinie dezbătută 130 n. 2
- legitimătate dinastică sau familială: 41, 57-58, 75, 79, 98, 100, 122, 153, 168, 238, 255, 275, 341
- Lemaistre, avocat: 242
- Leon cel Mare (Sfântul), papă: 130 n. 4, 167
- Leon III, papă: 49-50, 165, 320-321
- Leon X, papă: 218
- Leon I, împărat: 47-48, 130 n. 4
- Leonard (Sfântul) din Noblat: 209-210
- leopard: emblema regală engleză 160
- Leopold al II-lea, împărat: 144
- lepră: vezi *morbus regius*
- Leschans*: 334 (vezi Arles, cimitirul Aliscamps)
- L'Estrange (Hamon), scriitor: 229-231
- leu: emblema Welfilor 160; respectul leilor pentru singele regilor 12, 176, 179-180
- Leverett (Richard), al 7-lea fiu: 258
- Levison (W.), erudit: opinie dezbătută 186
- Lewis (insula), Scoția, comitatul Ross: 225
- Lia Fa'il*: 169 (vezi Irlanda, ritul încoronării)
- Liban (Siria): 206
- liberal: 264
- Libourne, Gironde: 75
- Libri Carolini*: 46
- Liège, Belgia: episcopi 87-88, 131; Țările de-, 194
- Liesse, Aisne, cantonul Sissonne: Notre Dame de-, 191
- Liévin (Sfântul): 317 n° 22
- Ligă (Sfântă): 196, 237, 254
- Lilienfein (H.), erudit: opinie dezbătută 46, 51
- Limoges, Haute-Vienne: 135; conciliu 171; solist în corul bisericii 135
- Linacre (Thomas), umanist și medic: 228
- Lincoln, Anglia: 236; episcopi 89, 134
- Lion de Bourges, personaj al unui roman căruia îi dă numele: 172-173
- Lippomano (Jérôme), ambasador venețian: 216, 220-221
- Lisle (vicontele): 226
- Lisle (Honor Grenville, lady): 226
- Lô (Sfântul): 183
- Lochaber, district scoțian, comitatul d'Juverness: 275
- Loing, râu: 77
- Loire, fluviu: 77, 205
- Lombardia: 78
- Londra: 38, 168, 259-260, 273, 302-303; citat 274; episcop 274; Palatul Whitehall 259-260, 262-263, 275, Turn, Capela Sf. Ioan 114
- Longpont (Longum Pontem), Aisne, cantonul Villers-Cotterets: 78
- Lorena: popularitatea Sf. Marcoul 195, 344-345; popularitatea atingerii franceze 77; regat 52, 157, regat, miruire regală 325
- Lot (Ferdinand), erudit: 178

- Lothar, împărat: 77
 Lothar, rege al Franței: 600 n. 3, 183-184
Louis de Poissy, nume care îl desemnează
 pe Ludovic al IX-lea: 196 n. 1
 Louvain, Belgia, Brabant: 191
 Louvet (Elie), al 7-lea fiu: 212-213
 Louviers, Eure: 194
 Lovel (Cristophe), bolnav atins de Iacob
 al III-lea: 297 cf. 273-274
 Lucas de Leyde, pictor: 313
 Lucca, Italia, Toscana: 21, 94, 96, 110,
 156, 166, 202, 273, 344
 Luchaire (Achille), erudit: opinie dez-
 bătută 30, 133-134, 159, 164, 339;
 opinie citată 90
 Lucius, rege legendar al Marii-Britanii: 31
 Ludlow, Anglia, Shropshire: biserică 114
 Ludovic, prenume dat celor de-ai 7-lea
 fii: 210-211, 213-214
 Ludovic cel Pios, împărat: 50, 87, 321,
 324-325; legenda 172-173
 Ludovic al II-lea, împărat: 320-321
 Ludovic Germanicul, rege al Germaniei:
 325
 Ludovic Copilul, rege al Germaniei:
 325-326
 Ludovic de Bavaria, împărat: 101
 Ludovic Gîngavul, rege al Franței: 52 n. 1
 Ludovic d'Outremer, rege al Franței:
 183-184
 Ludovic al V-lea, rege al Franței: 56
 Ludovic al VI-lea, rege al Franței: 22-24,
 27-28, 68, 92, 132, 159-160, 165,
 167, 181
 Ludovic al VII-lea, rege al Franței:
 132-134, 170
 Ludovic al VIII-lea, rege al Franței: 167,
 170
 Ludovic al IX-lea (cel Sfînt), rege al
 Franței: 14, 24, 66, 68, 91-92, 94, 170,
 173, 188, 191, 195-196, 251, 276, 300,
 334-335, 337-339
 Ludovic al X-lea, rege al Franței: 67,
 152-155, 196-197, 339
 Ludovic al XI-lea, rege al Franței: 56, 71,
 99, 102, 109, 135, 148, 165, 198, 219,
 276, 301, 340
 Ludovic al XII-lea, rege al Franței: 82,
 197-198, 216-217, 247, 339-340; cartea
 sa de rugăciuni 220
 Ludovic al XIII-lea, rege al Franței: 143,
 185, 191, 198-199, 239-240, 251-257,
 265, 267, 313-314 n° 10, 339-340;
Codicilles de Louis XIII 250
 Ludovic al XIV-lea, rege al Franței: 14,
 18-19, 38, 191, 196, 199, 202, 239-240,
 244, 250-257, 276, 296, 302, 315 n°
 14, 15 și 16, 339-340; Cartea sa de
 rugăciuni 220
 Ludovic al XV-lea, rege al Franței: 196
 n. 1, 197-198, 219-220, 275-278, 296,
 339-340
 Ludovic al XVI-lea, rege al Franței: 197,
 199, 277-280, 295, 302, 317 n° 24,
 339-340
 Ludovic de Grenada, teolog: 217-218,
 246-247, 250
 Lunéville, Meurthe-et-Moselle: 194
 Lupton (Thomas), scriitor: 207
 Lusitania: 297 (vezi Portugalia)
 Luther: 106, 228, 230, 237
 Luxemburg, contesă: 153, 167
 Lydgate: vezi John Lydgate
 Lyndwood: vezi William Lyndwood
 Lyon, Rhône: 227-228; dioceză 195;
 regiune lioneză 195
- ## M
- Macaire, personaj care dă titlul unui
 roman: 172
 Macbeth, personaj shakespearian și piesă
 care îl poartă numele: 32, 236, 344
 MacDonald (Sheila), scriitor: 275
 Macduff, personaj din Macbeth: 32
 macedonieni: concepția asupra regali-
 tății 40
 Madrid, Spania: 110, 255
 Magi (Regi): 118
Magister militum, titlu purtat de
 Theodoric: 45
 Magistrat (Marele): 251-252
 Mailly (Doamna de), amanta lui Ludovic
 al XV-lea: 276
 Maimbourg (P.), scriitor: 3, 247, 253, 254
 Maine: 194
 Maintenon, Eute-et-Loir: 194
 Mainz, Germania, Hessa, arhiepiscopi:
 39, 51, 137, 144, 325
 Majorca (regatul): 67, 76, 109
 Malcolm, personaj din *Macbeth*: 32
 Malta: 123
 Manahbiria, faraon: 48
 Manase I, arhiepiscop de Reims: 320
 Manegold de Lautenbach, scriitor: 86-87
 Manfred, rege al Siciliei: 151
 Mantes, SENA și OISE: 172, 188, 212;
 biserică Notre-Dame 188-190
 Mantua, Italia, Lombardia: 100, 290
 Manuel, împărat bizantin: 334

- marcă corporală: 209-212 (vezi și semnul regal)
 Marche (comitatul): 76
 Marcian, împărat: 48, 244
 Marco Polo: 177
 Marcou: substantiv comun care desemnează pisicile 214-216; al 7-lea fii 213-216
 Marcoul (Sfîntul): 2, 6, 8, 9, 29, 91, 155, 182-204, 209-222, 230-231, 242, 248, 266-267, 277-278, 280, 295-296, 311, 315, 316-317, 338-339, 343-344; rudele Sf. Marcoul 267
 Marcul, personaj al imaginației medievale: 204
 Marcu (Sfîntul), evanghelist: Evanghelia 222
 Marea Neagră: 41
 Marele Ofițer: 192
 Margareta, regina Scoției: 225
 Margareta de Austria, regentă a Țărilor de Jos: 313-315
 Margareta de York, ducesă de Burgundia: 163-164
 Margareta de Hans, bolnavă atinsă de Filip cel Frumos: 77
Maria de Garda, femeie din Asturii, atinsă de Filip cel Frumos: 78 n.3
 Maria de Hispania, bolnavă atinsă de Filip cel Frumos: 79
 Maria, mama lui Isus: 166-169, 191, 232-233, 270-271
 Maria Tudor, regină a Angliei: 120-128, 221-226, 230-234, 270, 304-307, 310, 314-315 n° 6, 316 n° 19
 Maria, soția lui Wilhelm al III-lea, regină a Angliei: 124
 Maria de Ungaria, regentă a Țărilor de Jos: 312-313
 Maria, fiica lui Lucy Walter și poate a lui Carol al II-lea: 273-274
 Maria-Tereza, regină a Franței: 253
 Marlot (dom), scriitor: 203, 250
 Marly (pădurea de la), în Sena și Oise: 161
 Marsile de Padova, scriitor: 150
 Marti y Viladamor (Francisco), scriitor: 253-254
 Marțial d'Auvergne, scriitor: 197-198
 Martin (Michel), iezuit portughez: 296-297
 Martin (Sfîntul) de Tours: balsam miraculos 56, 238; capă 333; „rudele Sf. Martin” 119-120, 122-123, 266; citat 54, 88
 Martin IV, papă: 94-95
 Masson (Papire), scriitor: 249
 Mathieu (Pierre), istoriograf: 11, 24, 60, 106, 135, 250, 285
 Mathieu Paris, scriitor: 166
 Matougues, Marna, cantonul Ecury-sur-Coole: 278
 Maximilian I, împărat: 153, 342
 Maximilian al II-lea, împărat: 143, 344
 May (Baptist), *Keeper of the Privy Purse* (*Administrator al fondurilor particulare*): 307
 Mazarin: 144, 172, 196, 251, 317
 mănăși, la ungerea regilor Franței: 142-143, 333-334
 medalii: de pietate 190-192, 201-202, 317 n° 22; bătute pentru atingere, în Anglia 262-263, 274-276, 306-308
 Melchior, Rege-Mag: 106-107, 118
 Melchisedec: 47, 279-280
 Menault (Dr.), scriitor: 209, 211, 214
 Mende, Lazère, episcop: 99
 Menneville, Aisne, cantonul Neufchâtel-sur-Aisne: 202
 Mercia, regi: vezi Edgar, Egbert, Offa
 Mercur: 161, 245
 Mercurial (Jérôme), medic: 85
 Merlat (Elie), pastor: 255-257
 Meroveu, rege franc: legenda relativă la nașterea sa 43
 Merovingieni: atitudinea față de Imperiul roman și de religia imperială 46; caracterul sacru al seminției 43, 45; ceremonialul înscăunării 44, 48
 Mesei Rotunde (romanele) 113 (vezi și Graal)
 Metale, interdicția de a le atinge: 193-194
 Metz, Moselle: 78, 87, 97, 157, 162, 165, vezi și Hermann
 Meurier (H.), scriitor: 3, 96, 238, 250
 Mézeray, scriitor: 249-250
 Mihail (Sfîntul): 262, 274; confrerie 176
 Mihail al IX-lea Paleologul, împărat: 327
 mikado: 44
 Milano, Italia: 78, 266-267; arhiepiscop 51 n.1; duce 103; *Pataria* 181
 Minchinhampton, Anglia, conte de Gloucester: 224, 275
 mir: sensul cuvîntului 133 n.1; superstiții relative la—, 56, 159-161; folosit în miruirea regală 138-139
 Mizauld (Anton), scriitor: 115, 207
 Mogk (E.), erudit: opinie dezbătută 40
 Monceau-Imbrechies, Belgia, Hainaut: 189
 Moncontour, Vienne, bătălie: 217

- monedă (piese de): discuții despre monedele de aur franceze 337; rolul lor în ritul englez al atingerii 66 223-225; talismane împotriva bolii, în Anglia 275-276; talismane împotriva bolii, în Franța 276, vezi și *Angel*
- Monmouth (duce de): 264, 272, 274
- Mont-de-Marsan, Landes: 219-221
- Montdidier, Somme: 188-189
- Mont-Dison, comuna Dison, Belgia, Liège: 189-190
- Montecatini (di Val di Nievole), Italia, Toscana, bătălie: 94-95
- Monteil (A.), erudit: colecția sa 300-302
- Montesquieu: 11, 38, 276
- Montjoie: substantiv comun 159-161; turn lângă Conflas-Sainte-Honorine 159-163, 333
- Montjoie-Saint-Denis*, strigăt de război: 161-162
- Montmorency, Sena și Oise, Casa de—: 249-250
- Montpellier, Hérault: 77, 208
- Montreuil-sur-Mer, Pas-de-Calais: 77
- Mont-Saint-Michel, Manche (Canalul Mîneicii), cantonul Pontorson: Biserica abaială 103, 219-220, 312 n° 2, 314
- Morant, localitate neidentificată: 221 n. 3
- Morbus regius*, nume dat cînd leprei, cînd icterului: 43, 72, 82, 85, 91, 106
- Morhof (Daniel-Georges), scriitor: 5, 17, 254, 286, 288, 290
- Morin (dom Germain), erudit: opinie dezbătută 319
- Morton (Th.), teolog: 296-297
- Moutiers (-en-Retz), Loire-Inférieure, cantonul Bourgneuf-en-Retz: 189
- mușcături veninoase, vindecate de „rudele Sf. Pavel”: vezi Pavel (Sfîntul) 106, 123, 207, 209, 211, 228, 266, 289
- Mühlberg, Germania, Prusia, provincia Saxa: bătălie 176
- Münster, Germania, Westfalia, episcop: 133 n. 1
- Mystère de Saint Rémi* (*Misterul Sf. Rémi*): 90-91
- N**
- Naaman, Sirianul, personaj biblic: 293-294
- Namur, Belgia, mănăstire a Fraților Predicatori: 189
- Nant, astăzi Saint Marcouf, Manche, cantonul Montebourg: 182-188, 191, 195, 199-204, 214; abate de—, vezi Marcoul (Sfîntul)
- Nantes, Loara Inferioară: 76; edictul de la—, 17
- Nanteuil: 195 (deformare a denumirii Nant)
- Napoleon I, împărat al Franței (1804-1815): 244
- Nassigny, Allier, cantonul Hérisson: 194
- Navarra: 76-78, 109-110; miruirea regală 136 n. 1, 318
- Nazarinean(ul)*: 160, 334 (vezi Nazir)
- Nazir, termen din Vechiul Testament, ce desemna persoanele special consacrate Domnului: 160, 334 (vezi *Nazarinean*)
- Neapole, Italia: 217; provincie ecleziastică 11-12; regatul și regii 94, 110-111 (vezi și Carol de Anjou, Carol al II-lea Robert)
- negustori: 192, 195-196, 206, 213
- Nemeiz (Joachim-Cristoph), scriitor: 220, 255
- Nemours, Sena și Marna: 77
- Nertus, zeiță din mitologia germanică: 43
- Neufchâtel-sur-Aisne, Aisne: 202
- Neustria: 34, 186, 188
- Nevers, Nièvre, diocază: 194
- New Hampshire, colonie engleză din America: 262-263
- Newport (lord): 271
- Newton: 267, 302
- Nicefor Gregoras, scriitor bizantin: 326-327
- Nicefor Focas, împărat: 328-329
- Nicetas Acominatos, scriitor bizantin: 328
- Nicolae (Sfîntul): 94, 331-333
- Nicolae I, papă: 52, 157
- Nicolas de Clamanges, scriitor: 147, 149-150
- Nicolas *de Larisvilla*, scriitor: 99-100
- Nicolas de Stratton, dominican: 166-168
- Nicolo Tedeschi, specialist în drept canonic: 150
- Nicopole, Bulgaria: bătălie 66 n. 4
- Niello*: 174 (vezi semnul regal)
- Nivernais: 194
- Noël (Dr.), medic: 295-299
- Nogaret: vezi Guillaume de N.
- Nogent (-sous-Coucy), comuna Aufrique-et-Nogent, Aisne, cantonul Coucy-le-Château: abație, abate, vezi Guibert; bibliotecă 22
- Nolhac (P.), erudit: opinie dezbătută 276
- Nominoë, rege al bretonilor: 323
- nonconformiști: 231, 264
- Normandia: Bocage Normand 211-212; duci 142-143; duci, ceremonialul

însăunării lor 135, 152-153, 342;
 citată 33-35, 76-77, 168, 187, 195
 normande (invazii): 184
 Northlew, Anglia, Devon: 117
 Northumbria, regat: 322; rege, vezi Edgar
 Norvegia, regalitate: 41-42
Noticia Sæculi, scriere politică germană
 din secolul al XIII-lea: 170
 Notre-Dame: vezi Maria

O

Occam: vezi Guillaume
 Oceania: 39
 ochi(lor) (afecțiuni ale), confundate cu
 scrofulele: 21, 28
 Octavian, personaj de roman: 172, 179
 Offa, rege al Merciei: 321-323
 Oise, râu: 161
 Okehampton, Anglia, Devon: 117
 Olaf (Sfîntul), rege al Norvegiei: 42
 Olanda: popularitatea atingerii engleze
 201
 Oliphant (lord), senior scoțian: 226
 Olivier, personaj epic: 43, 334
 Olivier, avocat al Parlamentului: 100
 cf. 148
 onțiune: în ceremonialul ebraic 48-49,
 227-228; în ceremonialul creștin
 48-49, 98-99, 227-228; în Egipt 48-49
 onțiune regală: 30-31, 47-54, 56-59,
 85-86, 88-89, 96-97, 99, 124-125,
 127-171, 179, 196, 199-204, 242-243,
 246-248, 318-326, 329, 331-337
 onțiune imperială: la Bizanț 47-48,
 326-329, 332-333; în Occident
 128-143, 150-155, 320-321
 ordalie, regulă referitoare la dovezi:
 55, 181
 oriflămă: 164-165, 248-249, 331, 334-337
 Orléans, Loiret: 325; conciliu 341; abația
 saint-Aignan, abațiat regal 149-150;
 asediu 164
 Orléans (Gaston, duce de): 267
 Orléans (Elisabeth-Charlotte, ducesă de-):
 208, 255-256
 Orley (Bernard van), pictor: 313
 Osbert de Clare, hagiograf: 32-36, 60, 66,
 115, 186, 323
 ostrogoți, populație germanică: religia
 imperială în regatul ostrogot din Italia
 45 (vezi și goți)
 Othonet, personaj de roman: 172
 Otto I, împărat: 60, 326
 Otto al IV-lea, împărat: 160-161, 337
 Otto, prinț de Saxa: 235-236

Otto de Freising, scriitor: 133 n. 1
 Oudert, autor al unui jurnal despre
 domnia lui Carol I: 295
 Ouen (Sfîntul): 186
 Oviedo, Spania, Asturii: 319
 Oxford, Anglia: 259-260

P

Pacific (Oceanul): 38
 Padova, Italia: școala padovană 150,
 229-230, 285-286, 289-290
 Palatină (Principesa): vezi Orléans
 (Elisabeth-Charlotte, ducesă de-)
 Palestina: 114
 Pamfiliei (Marea): 23
Panormitanul: vezi Wicolo Tedeschi
Panseux de secret: 14, 205
 Paré (Ambrozie), medic: 237
 Paris (diaconul): 287
 Paris: 38, 77, 162-163, 195, 238, 252,
 254-255, 273, 275-277, 331; abația
 St. Victor 161, 185; catedrală 221;
 mănăstirea Carmeliților din Piața
 Maubert 190, 201-202, 209, 213-214;
 episcopi 132; fidelitatea parizienilor
 față de Sf. Ludovic 196; Luvru 244,
 250-252; Palatul 299, 302; Parlament
 147-148, 218, 242, 244; parohia
 St. Eustache 265-266; strada
 St. Jacques 239
Parise la Duchesse, roman de aventuri:
 174-176
 Parlament (englez): 259-264, 267
 Parma, Italia, Emilia: 78
 Passau, Germania, Bavaria: vezi Anoni-
 mul din Passau
 Patimile lui Hristos: virtuți magice
 atribuite la tot ceea ce amintește de
 acestea 116-118
 Patin (Gui), medic: 239
Patrimoniul Sfîntului Petru: 79, 98
 patriotism francez: 170-171
 Paulin, arhiepiscop de Aquileia: 53
 Paul III, papă: 247-248
 Pavel (Sfîntul): apostol 237-238; *Epistola*
către evrei 150; *Epistola către Romani*
 337; *Epistola I către Timotei* 336;
 „rudele-” 102 n. 4, 122, 211, 266, 290
 Pavia, Italia, Lombardia: 217; bătălia
 110-111, 218
 Payne (F.), istoric al medicinei: opinie
 dezbatută 82
 Pădurea-Neagră (regele din), personaj
 dintr-o lucrare profetică: 176

- pâr (coafură): caracterul magic al părului lung 44-45; portul părului la germani 45; portul părului la regii Franței 158
- Pelopizi: 177
- Peonia, provincie a Macedoniei: „rădăcină de-”, remediu magic 286
- Pepin, rege al francilor: 27, 49, 57, 131, 180, 319, 322, 327, 329
- Percey-le-Petit, Haute-Marne, cantonul Prauthoy: 69
- Persay-le-Petit*, astăzi Percey-le-Petit
- Perugia, Italia, Umbria: 78-79
- peruzele: vezi pietrele prețioase
- Petru (Sfântul), apostol: 52-55, 145, 181-183, 325-326
- Petru al II-lea, rege al Aragonului: 136 n.1, 318
- Peucer (Gaspard), scriitor: 286-288, 290
- „Piatra Destinului” sau „de la Scone”: 169
- Picardia: 11, 74, 115, 184, 189-194, 315-316
- Piemont: 195
- Pierre Beschebien, episcop de Chartres: 189-190
- Pierre de Blois, scriitor: 30-31, 37-38, 52-53, 89-90, 110, 136, 155
- Pierre de Chartres, portar al Palatului, sub Filip cel Frumos: 77
- Pierre de Chatre, ales arhiepiscop de Bourges: 134
- Pierre de Croisay, pledează într-un proces: 147-148
- Pierre Damien (Sfântul): 22-23, 136
- Pierre Diacre, scriitor: 321
- Pierre d'Eboli, scriitor: 245
- Pierre Masuyer, episcop de Arras: 148
- Pierre *de Natalibus*, hagiograf: 25-26
- Pierre de Prezza, scriitor: 151 n.1, 245-246
- pietrele prețioase, din coroana imperială germană: 169 (vezi și peruzele)
- Pigeon (abate), erudit, citat: 103, 185, 187, 312
- pinteni: în ceremonialul de înscăunare al ducilor Acvitaniei 135
- Pirinei: 78, 217, 252-253
- Pisa, Italia, Toscana: 94, 274
- Pithiviers, Loiret: 194
- Pius II, papă: 100 n.3, 102, 105, 153-155, 164-165, 197-198, 248-249
- Pius IV, papă: 143-144
- Plaisance, Italia, Emilia: 78-79
- Plaisians: vezi Guillaume de P.
- Platter (Felix), medic: 205, 208
- Platter (Thomas), medic: 238
- Plessis-les-Tours, comuna la Riche, Indre-et-Loire, cantonul Tours: 55
- Pliniu cel Bătrîn: 237, 335
- Plutarh: 43, 146
- Poblet, Spania, Catalonia, abație: 92, 109
- Poisson (Pierre), Bodinière, scriitor: 241
- Poissy, Sena și Oise, azil: 196, 254
- Poitiers, Vienne: 76-77; abația Sf. Ciprian 166-167; bătălie 97-99; comitat 154-155; biserica Sf. Gheorghe 97-99; biserica Sf. Grigore 98-99, 98, 154, 166, 169, 238
- Poitou: 75, 145, 168, 205, 208, 266
- Pole (Cardinal): 223, 234, 264
- Polinezia: 38
- Polonia, episcop polonez: 218
- Polydor Virgiliu, scriitor: 115, 287
- Polyeuct, patriarh al Constantinopolului: 138, 328
- Pomponazzi, scriitor: 123, 229, 233, 287-290
- Ponthieu (contele de): 11, 75, 187, 190, 199 (vezi și Saint Riquier)
- Pontifex maximus*: abandonarea acestui titlu de către împărații creștini 130 cf. 244
- Pontoise, Sena și Oise (eroare de interpretare pentru Ponthieu): 11
- Pontyus*: 11 (vezi Ponthieu)
- Portugalia: popularitatea atingerii franceze 252-253, 297; al 7-lea fiu 205
- porumbel, iconografie: 158-159
- posedați, vindecarea lor de către regii Castiliei: 108-109
- Poulett (John, lord): 258-259, 296
- Poyntyng (Henric), yeoman (țăran liber): 207
- Prea Creștin*, titlu dat regilor Franței: 98, 331-333
- preoți: superstiții referitoare la virtuțile lor magice 54-5540, 45, 47
- Prestleigh, Anglia, Somerset: 206-207, 258
- Primicerii*, magistrați romani (în regatul ostrogot din Italia): 45
- Primiscrinii* magistrați romani (în regatul ostrogot din Italia): 45
- primitive (populații): concepția asupra regalității 14-15, 37-40, 42-44
- primogenitură (în dinastiile regale): 40-41, 59-60
- Prințul Negru: 168
- Procopiu, scriitor: 41
- Provența: 209, 334; regat, miruire regală 325

Psalmi: Ps. 43 112, Ps. 82 244
 Ptolemeu, geograf al Antichității: 228-229
 puritani: 233-234, 259
 purpură (adorarea sa), în regatul ostrogot
 din Italia: 45
 Pyrrus, regele Epirului: 43

Q

Quaestio in utramque partem, pamflet
 din timpul lui Filip cel Frumos: 92-93,
 97, 102, 111
 Quitérie (Sfânta): 212

R

Racour, Belgia, Liegè: 189
 Rajna (Pio), erudit: opinie dezbătută 174,
 178-179
 Raoul de Presles, scriitor: 92, 97, 99, 100,
 161-165, 206, 330, 337
 Rathier din Verona, scriitor: 151
 Raulin (P. Hippolyte), scriitor: 241, 246
 Războiul de o sută de ani: negocieri
 preparatorii 11-12 cf. 73; citat 58-59,
 75, 80
 Războiul celor Două Roze: influență
 asupra atingerii 79-84, 223-226
Reali di Francia, roman de aventuri: 174,
 178
 Reccarède, rege vizigot: 318
 recolte (influența regilor asupra lor):
 41-43
 Reforma protestantă: reliefează rivalitățile
 naționale 104-105; influența asupra
 miracolului regal 116, 127, 144, 155,
 169, 195, 204, 215, 222, 228, 233, 235,
 237, 239, 245, 268
 Regală spirituală (dreptul de): 147-148
 „Regele a murit, trăiască Regele!”:
 152-153
Reges crinii, termen desemnând pe regii
 merovingieni: 44-45
 Regi-Magi: 117, 266
 Regii neguțătorilor: 192, 196, 213
 Regnault (Nicolle), bolnavă atinsă de
 Ludovic al XIV-lea: 203
 Reims de Marna: 48-52, 55, 96, 99, 131,
 137, 142, 145, 148, 154-159, 171, 175,
 182-193, 196-199, 203-204, 210, 212,
 228, 238, 240, 247, 256, 276-281,
 292-296, 321, 331-334, 338-339, 344;
 abația Sf. Rémi: 156, 182, 187, 190,
 197-198, 332, 340; arhiepiscopi 145,
 147-148, 159-160, 165, 193, 247,
 279-280, 292-293, 295, 332-333 (vezi
 și Hincmar, Rémi); catedrală 187, 335;

capela Sf. Nicolae 332-333; consiliul
 canonicilor la catedrală 96, 198-199,
 202-203; consiliul canonicilor la
 Sf. Symphorien, vezi Regnault; con-
 frerie 191 n.10; biserica St. Jacques
 203; biserica St. Denis 331-332;
 Spitalul Sf. Marcoul 203, 279-302, 295;
 Spitalul principal 331-332; cărți
 liturgice 187, 190, 332; statuie 188;
 universitate 247
 Reinach (Salomon), erudit: opinii
 dezbătute 37, 311-313, 316 n° 18
 Religia imperială: la Roma 45-46; în
 regatul ostrogot din Italia 45
 Rémi (Sfântul): 49, 157-160, 184, 193
 Remiremont, Vosgi: 194-195
 Rémois (țările): 184
 Renan: 45, 171, 285
 Renaud de Roye, contabil al Palatului,
 în timpul lui Filip cel Frumos: 76, 78,
 160, 299-300
Rennerum Coranci, funcționar al Palatului
 în Franța: 339
 Ricardo, (fratele de), nume atribuit din
 greșeală episcopului de Bisaccia,
 François: 11
 Richard I, Inimă de Leu, rege al Angliei:
 154
 Richard al II-lea, rege al Angliei: 84, 168,
 305, 308-309
 Richard al III-lea, rege al Angliei: 121,
 303, 308
 Richard, arhiepiscop de Canterbury:
 89-90
 Richard le Beau, personaj care dă numele
 unui roman: 173-175
 Richelieu (Cardinalul): 354-355
 Richeome (P. Louis), scriitor: 237
 Richier, scriitor: 57, 165, 312
 Richier, poet: 160, 170
 Ridley (Nicolas), ministru protestant: 227,
 231-233
 Riez (P. Balthasar), scriitor: 106, 241, 243,
 250, 286
 Rin: 253
 Ripon, Anglia, Yorkshire, West-Riding:
 260
 Rivière (Jean), erudit: 246
 Rivière (Rémy), bolnav atins de Ludovic
 al XVI-lea: 278
 roată, emblema Sf. Caterina și semn
 familial al „rudelor” acestei sfinte: 209
 Robert I, rege al Franței: 50
 Robert al II-lea cel Pios, rege al Franței:
 27-29, 54, 56-59, 60, 64, 92, 122

- Robert d'Anjou, rege al Neapolelui: 11, 94, 171
- Robert I, arhiepiscop de Rouen: 183
- Robert Blandel, scriitor: 165
- Robert Grossetête, episcop de Lincoln: 89-90, 134-135, 137
- Robert de Jumièges, arhiepiscop de Canterbury: *Benedicționarul* 324, 342
- Robert Saincereaux, poet: 170
- Robertet (Jean), reprezentându-l pe Marele Ofițer de la Camera regelui: 192
- Roch (Sfîntul): invocat împotriva ciumei 191, 195; „rudele Sf. Roch” 122, 266
- Rochester, Anglia, Kent: 275
- Rocroy, Ardeni: bătălie 266
- Roger, medic: glosatorii săi 83
- Roland, personaj epic: 145, 335
- Roland de Parma, medic: glosatorii săi 83
- Rolland (Louis), scriitor: 241
- Roma: 46-47, 50, 79, 97, 101, 141, 172-173, 226, 235, 245, 273, 331-332, 336-337; bariera „comunității” 335-336; bazilica Sf. Petru 49-151; capela Sf. Petronela 218; consiliul canonicilor de la Sf. Petru 140-141; biserica *Sancta Maria in Turri* 140; împărat 331-332; palatul Latran 164; senat 332
- Romagna, Italia centrală, posesiune papală: 78
- romanilor (rege al): 139-140, 152-153
- romantism: 61
- Romorantin, Loir-et-Cher: 70
- Ron, fluviu: 78, 335
- Roncevaux (trecătoare): bătălie 334 n. 3
- Rooper (John) *Deputy Cofferer* (reprezentantul trezoreriei) în timpul reginei Ana: 271 n. 4
- Roquefort, Landes: 220
- Rosewell, ministru prezbiterian: 264
- Ross (comitat), Scoția: 275
- Rostock, Germania, Mecklenburg, universitate: 286
- Rouen, Sena Inferioară: 135-136, 154, 165, 191, 205, 237-238, 254, 342; arhiepiscopi 182-183, 186, 188
- Rouillé d'Orfeuil, intendent de Châlons: 278-279
- Roussillon: 205, 207, 209, 211
- Rozoy-en-Brie, Sena și Marna: 194
- Rudolf de Habsburg, rege al romanilor: 94, 107
- Rue, Somme: 189
- Rufin, specialist în drept canonic: 134
- Rusia: 221-222
- Russé, comuna Allonnes, Maine-et-Loire, cantonul Saumur: 189-190
- Ruzé (Arnoul), specialist în drept canonic: 150, 242
- S**
- Saales, Rinul Inferior: 194, 344
- sabie: rol în ceremonialul de încoronare, vezi spadă; semn familial 210
- Sacra*, termen aplicat scrisorilor imperiale sau regale: 53-53
- Sacrament-rings*: 116, 118
- Sainéan (L.), erudit: opinie dezbătută 215
- Saint-Amand, Nord: 45-46
- Saint-Clément, Meurthe-et-Moselle, cantonul Lunéville: 194-195
- Saint-Cloud, Sena și Oise, cantonul Sèvres: castel 248-249, 340-341
- Saint-Denis, Sena: abație 166, 168, 332, 334; citat 172 (vezi și Denis, Sfîntul)
- Saint-Dié, Vosgi: Val de- 195
- Saint-Gall, Elveția: 118-120, 122
- Saint-Germain en Laye, Sena și Oise: 252, 273
- Saint-Gilles, Gard: duce legendar 173
- Saint-Hubert (cavalerul de-): vezi Hubert (Georges)
- Saint-Jean d'Angély, Charente-Inférieure: 221
- Saint-Just *in Angeleo*, fără îndoială
- Saint-Just en Chaussée, Oise: 339
- Saint-Marcouf, Calvados, cantonul Isigny: 187, n. 1
- Saint-Marcouf, Manche, cantonul Montebourg: 183, 187 n. 1 (vezi Nant)
- Saint-Marcouf, comuna Pierreville, Manche, cantonul Les Pieux: 187 n. 1
- Saint-Marcoul, nume dat localității Corbeny: 192
- Saint-Maur-des-Fossés, Sena, abație: 184
- Saint-Pierre-des-Fossés: 184 (vezi Saint-Maur-des-Fossés)
- Saint-Riquier, Somme, cantonul Ailly-le-Haut-Clocher: abația și biserica abațială 188-191, 209-211, 312, 315 n° 14, 317 n° 20; abate, vezi Aligre; trezorier, vezi Wallois
- Saint-Simon (ducele): 254-255, 276
- Saint-Thomas, Marna, cantonul Ville-sur-Tourbe: 189
- Saint-Valery-sur-Somme, Somme, abație: 188
- Saint-Wandrille (—Rançon), Sena Inferioară, cantonul Caudebec-en-Caux:

- abație, lista sa de sfinți (martirologiu) 186
 Sainte-Beuve (Jacques de), scriitor: 209
 Sainte-Macre: vezi Fismes
 Sainte-Marthe (Scévola de), scriitor: 266
 Sainte-Menehould, Marna: 77
 Salem (Melchisedec, rege din): 47
 salivă, putere magică: 289-290
Saludador: nume dat celor de-ai 7-lea fii în Catalonia 212 (vezi Catalonia, ai 7-lea fii) 123, 205, 212; vrăjitori spanioli 122, 211
 Samson, personaj biblic: 44
 Samuel, personaj biblic: 137, 139
 Saucerre, Cher: 194
 Sancho, duce de Gasconia: 171
 Sancho al II-lea, rege al Castiliei: 108
 Sancroft, arhiepiscop de Canterbury: 262
 sarazini: 331, 334
 Saul, personaj biblic, rege al evreilor: 137, 139
 Saumur, Maine-et-Loire: 190; biserica Sf. Petru 188
 Savaron (Jean), scriitor: 244, 250
 Savigny (-le-Vieux), Manche, cantonul Le-Teilleul: sfinții abației
 Savoia: 78
 Saxa: electori 106-107, 176; prinț 237 (vezi și Henric de Saxa)
 Saxa-Weimar, duce: 61, 234
 Saxo-Grammaticus, scriitor: 42
 saxoni (împărați): folosirea de către aceștia a vechii terminologii imperiale romane 47
 Scandinavă (peninsula): 41
 scandinavă: concepția asupra regalității 39-44; familii dotate cu o putere vindecătoare ereditară 266
 Scaramelli, trimis venețian: 58-59, 234
 sceptru, în ceremonialul încoronării regale: 50, 324
 Schisma (Marea): 102, 147, 222, 227, 230
 Schröder (Richard), erudit: opinie dezbătută 176
 Schücking (W.), erudit: opinie dezbătută 318-319
 Sciarra Colonna: 79
 Scone, Scoția, comitatul Perth: 169
 Scot (Reginald), scriitor: 233
 Scotia, prințesă legendară: 169
 Scoția: ambasador 102; calvinism 234-235; miruire regală 136 n. 1, 318; popularitatea inelelor medicinale 225; popularitatea atingerii engleze, în Evul Mediu 73, 75, 77; ritul de încoronare 169; rege legendar; ai 7-lea fii 206, 207-209; superstiții referitoare la monede 275-276; citată 80, 176, 259-261, 263
 scrisoare căzută din cer: 186
 scufie, purtată de regii Franței: 160, 334
 scut, ridicare pe-: 45
 Sebastian (Sfântul): 191, 195
 Sébastien de Soto, medic: 108
 Seleucizi: 177-178, 208
 Seleucos cel Mare, rege al Siriei: 177-178
 Seleucos al IV-lea, rege al Siriei: 177-178
 Selve (președinte): 219
 semiluni, blazonul lui Clovis înainte de convertirea sa: 161, 163
 semnul crucii: 63-64, 90-92, 236-237
 semnul regal: 172-178, 210-212
 Sena, fluviu: 161, 186, 192
 Senegal: 42
 Senlis, Oise: 57
 Sens, Yonne: 57, 300; arhiepiscop 159, 324-325; tribunal având un reprezentant al regelui 70; catedrală 330-332; pontifical 164
 Serapeum: 45
 Servet (Michel), scriitor: 228-229
Ses, nume pentru cei de ai 7-lea fii în Catalonia: 211 (vezi Catalonia, ai 7-lea fii)
 Sévigné (Doamna de-): 208
 sfinți medici: popularitatea cultului acestora la sfârșitul Evului Mediu 195; puterea vindecătoare aplicată anumitor maladii 27-29 (vezi și cuvântul calambur)
 Sfântul Hubert, Belgia, Luxemburg: pelerinaj 194, 291
 Sfântul Mihail (ordinul): 103, 200
 Shakespeare: 32, 179-180, 233, 236
 Shetland (insulele): 275-276
 Sicilia: familii dăruite cu putere vindecătoare ereditară 267; regi 137, 142, 174, 176 (vezi și Manfred)
 Sickel (W.), erudit: opinie dezbătută 327
 Sigebert de Gembloux, scriitor: 181
 sigiliul: lui Filip-August 160-162; confreriei Sf. Marcoul de Corbeny 195-196, 213
 Sigismund, împărat: 141-142
 Silezia: 292
 Silly, Belgia, Hainaut: 189
 Siria: 48
 Sixt IV, papă: 100
 Smith (Adam), scriitor: 287
 Smith (Richard), scriitor: 232, 268
 Snurre Storleson, scriitor: 42

Soissons Aisne: contesă 338; biserica Notre-Dame 191; generalități 278; mănăstirea St. Médard 22

Solomon, rege al evreilor: 48-49, 113, 204, 329

Somerset (comitatul), Anglia: 206 (vezi Prestleigh, Wells)

Somme, râu: 75

Somzée, Belgia, Namur: 189

Songe du Verger: 97, 101, 152, 155, 163

Soubise (prințesa de): 276-277

Souches (marchizul de), variantă ortografică pentru Souches: 252

Souches (marchizul de), Mare Magistrat: 254 cf. 251 (vezi *Souches*)

Sourdis (Henric de), arhiepiscop de Bordeaux: 258

Souterraine, Creuse: 76

Spadă, în ceremonialul de încoronare al ducilor Acvitaniei și Normandiei: 343

Spania: caracterul endemic al scrofulelor 21-22; legende relative la originea atingerii scrofulelor 250-251; miruirea regală 48, 318-319, 325, 326; popularitatea miracolului regal francez: 78, 92, 108-110, 123, 174, 209, 217-218, 254, 266

Sparta: 210 (vezi Spartoi)

Spinola (Anton); agent englez: 227

spirituali (Franciscani): 78

steag: 163-164

Stenbock (conte): 255

stindard: vezi banieră 164-165, 334

Strasbourg, Rinul Inferior: 17

Subdiaconi: asemuirea împăraților Germaniei cu aceștia 140-142

succesiune la coroană: regulă care reglementa succesiunea feminină, în Anglia 124-125; în Franța 125 n. 1, 335-336; vezi și Germania și Imperiul Suedia, concepția asupra regalității: 42

Suevi, populație germanică: portul părului 44

Suger, abate de Saint-Denis: 132, 164

supraviețuire (sensul acestui termen în științele sociale): 15

Swift (J.), scriitor: 272

Sydney (Sir Philipp), scriitor: 180

Ș

Șapte (puterea magică a cifrei): vezi și cuvintele ai 7-lea fii, ale 7-lea fiice

ai 7-lea fii: 118, 204-215, 233, 255, 257-258, 265, 277-278, 283-284, 289, 293-294, 343

ale 7-lea fiice: 204-208, 210-211, 298, 343

Șarpe: semnul familial al rudelor Sf. Pavel: 209

Șogun: 45

Ștefan I de Blois, rege al Angliei: 32-33, 35-36

Ștefan III, papă: 53

Ștefan IV, papă: 50, 321

T

Tacitus: 40, 43-45, 234

Taină: miruirea regală este o taină (bisericească)? 136-138, 167

Takou, prinț sirian: 48

tapiserie reprezentând legenda descoperirii florilor de crin: 163, 342

Tara, Irlanda, comitatul Meath: 169

Tarascon, Gura Ronului: 78

Taruffi (Emilio), pictor: 254, 315 n° 11

Teba, Grecia: 177, 208

Tell-el-Amarna, Egipt: 48

Templieri: 77

Teofan, scriitor bizantin: 320

Testament (Vechiul): influența asupra concepției de regalitate sacră 46-49, 52-53

Theodoric, rege al ostrogoților: 45-46

Theodor Lascaris, împărat: 326-327

Théodore Balsamon, specialist în drept canonic: 138, 228

Theodor Lascaris, împărat: 326-327

Theodosiu I, împărat: 88

Theodosiu al II-lea, împărat: 47-48

Thiers (Jean Baptiste) scriitor: 118-119, 123, 207, 209, 211-212, 267

Thomas (Antoine), erudit: 175

Thomas (Hubert), din Liège, scriitor: 198, 216

Thomas Becket (Sfântul): 88, 136; racla sa 167-168; ulei miraculos la ungerea regilor englezi 166-170, 234

Thomas de Biville, preot normand: 91-92

Thomas Bradwardine: 67-68, 71-72, 101-104, 124, 127

Thomas de Lancaster, prinț englez: 75

Thomas de Montaigu, baron francez: 184

Thou (Jacques-Auguste de) scriitor: 219

Thulé, nume ce desemnează Peninsula Scandinavă: 41

Thurston (P.), erudit: opinie dezbătută 130

Timoteu, discipol al Sf. Pavel: 238

Tirnovo, Bulgaria, arhiepiscop: 139

Toledo, Spania: concilii 319

Tolomeo de Lucca, scriitor: 94-96, 110, 156, 166, 202, 344
 Toma d'Aquino (Sfîntul): *De regimine principum* 95-96, 201; influență asupra lui Bossuet 241; opinie asupra miracolului 89
 Tonga (insulele), Polinezia: 38, 42
 Tooker (William), scriitor: 4, 31, 155, 224, 232-235, 268, 287, 293, 314
 Torcello, Italia, Veneția, episcopi: 94
 Torchastel, localitate din regiunea Langres, neidentificată: 221
 tory (partidul): 272, 297
 Toscana: popularitatea atingerii franceze 78; vicariat imperial 94
Touch-Pieces: vezi medalii bătute pentru atingere
Touchou: 205, 207
 Toulouse, Haute-Garonne: 76-77; Universitate 249-250, 251; regiunea 76-77
 Touraine: 190
 Tournai, Belgia, Hainaut: biserica Saint-Brice 185, 187, 190-191, 200, 312, 316
 Tours, Indre-et-Loire: 185 n.2; colegiul Sf. Martin, abațiat regal 149-150; episcopi, vezi Grigore, Martin
 Trenel (marchizul de), ambasador al Franței: 236
 Trento, Italia, Tirol: conciliu 130, 133, 136, 138, 242
 Trinkhusius, scriitor: 286
 Troyes, Aube: 190; biserica Sf. Ștefan 190
 Tuke (Bryan), trezorier al Camerei (regelui Angliei): 306
 turbare: vindecată miraculos de câteva familii arabe 60-61; de Sf. Hubert din Brétigny 115; de Sf. Hubert din Liège 115; de „rudele” Sf. Hubert 122-123, 266-267; de Sf. Quitérie 212; de ai 7-lea fii 207, 210-211
 Turcia, ambasador: 236 (vezi și Turs)
 Turneu Solemn de-a lungul regatului: 45 n.1
 Turol, presupus autor al *Cîntecului lui Roland*: 145
Turs, turci: 164
 Turpin, arhiepiscop de Reims: 145, 167, 330, 334-335; *Historia Karoli Magni*, atribuită lui 335
 Tusculum, în titlul lui „Henric al IX-lea”: 274
 Tweed, fluviu în Marea Britanie: 74

T

Țara Sfîntă: 166
 Țările de Jos: 76, 164, 201-202, 206, 260-261, 313-314

U

Ualo, trib în Senegal: 42
 uleiuri (sfinte): superstiții 56 (vezi și mir)
 Ulm, Germania, Wurtemberg: 107
 Ulrich (Sfîntul), episcop de Augsburg: 326
 Umbria: 78
 Ungaria: miruirea regală 332; puterea vindecătoare pretinsă de regi 105-106; regi legendari 173-174; ai 7-lea fii 343
 ungere: vezi coroană, miruire (oncțiune), sceptru, Jean Golin
 Upton (Nicolas), scriitor: 164
 Urban II, papă: 159
 Urban V, papă: 97
 Urbino, Italia: 78-79
 Usbeck, personaj din *Scrisorile persane* de Montesquieu: 37

V

Vacandard (abate), erudit: 134, 186
 Vairo (Leonard), scriitor: 289
 Val de Villé, vale alsaciană: 107 (cf. Albrechtstal)
 Valdes (Jacques), scriitor: 109-110
 Valencia (Spania): 219
 Valenciennes, Nord: biserica Sf. Elisabeta 189
 Valentinian I, împărat: 141
 Valeria (Sfînta): 135
 Valois (Noël), erudit: opinie citată 98
 Valonia: 206, 215
 Van Helmont, medic: 255
 Vanini (Giulio Cezare), scriitor: 229, 290-291
 Vannes, Morbihan: dioceză 189
 Vasile I Macedoneanul, împărat: 320-312
 vasalitate, sentimentul loialității: 170-172
 Vauclerc, Marna, cantonul Thièblemont-Farémont: 96
 veșminte: la încoronarea imperială 139-140, 142-143; la încoronarea regilor Franței 25, 55, 142, 221, 303, 317, 333
 Vendômois: 205, 267
 Veneția, Italia: 11-12, 78, 85, 102-103, 117, 127, 144, 146, 179-180, 203, 227, 246; ambasadori venețieni, vezi Contarini, Lippomano, Scaramelli

Vérard, tipograf: 330
 Vergiliu: 183
 Verona, Italia: 78; episcop, vezi Rathier, 151
 Versailles, Sena și Oise: 276, 278
 Vespasian, împărat: vindecare miraculoasă înfăptuită de el 23, 45, 234
 Vexin (Comitatul): 164
 Vézeronce, Isère, cantonul Morestel: bătaie 44
 Victoria, regină a Angliei: 124, 275
 Viena, Austria: 255
 Vienne, Isère: 334
 Villette (Claude), scriitor: 243, 330
 Vincent de Beauvais, scriitor: 188
 Vineri: importanța magică atribuită Vinerii 118 224; ritual regal englez din Sfânta Vineri, *passim*, mai ales 112-128, 224-228, 230, 232-234
 Virginia, colonie engleză în America: 263
 Vitezda, localitate biblică: 293-294
 Vivien, portar al Palatului în timpul lui Filip cel Frumos: 76
 vizigot (regatul): miruire regală, 48-49, 318-319, 235-330; portul coroanei 318-319, 324; citat 323
 Voltaire: 203, 273-277
 voltairian (spirit): 60
 Vorly, Cher, cantonul Levet: 195
 Vovette, comuna Theuville, Eure-et-Loir, cantonul Voves: 209, 211, 213-214, 281, 293
 vraci: 37, 54, 123, 275, 289
 vrăjitori: 205

W

Wace, scriitor: 183
 Waldemar I, rege al Danemarcei: 41
 Wallois (Philippe), trezorier al abației Saint-Riquier: 199, 317 n° 20
 Walter (Lucy), amanta lui Carol al II-lea: 272
 Wamba, rege vizigot: 318-319
 Washington, Statele Unite ale Americii: 307
 Waterton, erudit: 17
 Wazon, episcop de Liège: 88, 131
 Welfi, dinastie germană: 160
 Wells, Anglia, Somerset: 273, 297; episcop 207
 Werden (J. van), pictor: 164
 Wesembeek, Belgia, Brabant: 189

Westminster, Anglia, Middlesex: abație 33, 114-116, 169, 261; catedrală catolică 222 n. 2; Palatul *Camera Marcolf* 204
 Whigs: 271-273, 287
 White (Robert), gravor: 314 n° 13
 Widukind, scriitor: 326
 Wigbod, abate franc: 322
 Wilhelm I Cuceritorul, rege al Angliei: 35-36
 Wilhelm al II-lea, de Orania, rege al Angliei: 271, 277, 297-298
 Wilhelm de Malmesburg, cronicar: 32-36, 37, 89
 William Lyndwood, specialist în drept canonic: 147, 149-150
 Winchester, Anglia, Hampshire: 267, 343; dioceză 166; episcop, vezi Gardner
 Windsor, Anglia, Berks, castel: 123, 163, 271
 Winton, Anglia, Hampshire: 267
 Wipon, scriitor: 137
 Wiseman (Richard), medic: 224, 260-261, 287, 291, 297
 Wittemberg, Germania, Prusia, provincia Saxa: universitate 286
 Wolfdietrich, personaj care dă titlul unui poem: 174, 177
 Wolsey (cardinal): 221, 226-227
 Wondelgem, Belgia, Flandra Orientală: 189-191
 Worcester, Anglia: bătaie 261, 267
 Worms, Germania, Palatinat: concordat 134
 Wotan, zeu germanic: 40
 Wyclif: 147, 288

Y

York, Anglia: arhiepiscop, vezi Egbert; duce 261, 264 (vezi Iacob al II-lea); casa de— 80, 124, 169; ordonanță 113-114, 121 (vezi și Anonimul de—)
 Ypres, Belgia, Flandra Occidentală: 84

Z

Zellick, Belgia, Brabant: 189-190
 Zentgraff (Jean-Joachim), scriitor: 17, 286-287, 290
 Σπαρτοί, războinici tebani: 177-178, 209-210
 Χειροεξοχη, scriere regală engleză: 262

Cuprins

Prefață	V
Cuvînt înainte	XXXI
Bibliografie	1
I. Lucrări generale despre regalitate	2
II. Puterea vindecătoare a regilor: bibliografii	2
III. Atingerea scrofulelor: lucrări anterioare secolului al XIX-lea	2
IV. Atingerea scrofulelor: lucrări de după 1800	6
V. Inelele vindecătoare	8
VI. Sfîntul Marcoul și pelerinajul de la Corbeny	8
VII. „Semnul regal”	9
VIII. Notă privitoare la citatele din documente manuscrise și la cronologie	9
Introducere	11

Cartea întâi ORIGINILE

CAPITOLUL I. Începuturile atingerii scrofulelor	21
1. Scrofularele	21
2. Începuturile ritului francez	22
3. Începuturile ritului englez	30
CAPITOLUL II. Originile puterii vindecătoare a regilor: regalitatea sacră în primele secole ale Evului Mediu	37
1. Evoluția regalității sacre; încoronarea	37
2. Puterea vindecătoare a sacralului	54
3. Politica dinastică a primilor Capetieni și a lui Henric I Beauclerc	56

Cartea a II-a

MĂREȚIA ȘI NECAZURILE REGALITĂȚILOR TAUMATURGICE

CAPITOLUL I. Atingerea scrofulelor și popularitatea sa pînă la sfîrșitul secolului al cinsprezecelea	65
1. Riturile franceze și engleze	65
2. Popularitatea atingerii	70
3. Atingerea scrofulelor în literatura medicală a Evului Mediu	82
4. Atingerea scrofulelor în fața opiniei ecleziastice	85
5. Atingerea scrofulelor și rivalitățile naționale; încercări de	

CAPITOLUL II. Al doilea miracol al regalității engleze: inelele medicinale	112
1. Ritul inelelor în secolul al XIV-lea	112
2. Explicațiile legendare	113
3. Originile magice ale ritului inelelor	116
4. Cucerirea unei rețete magice de către regalitatea miraculoasă	120
CAPITOLUL III. Regalitatea miraculoasă și sacră de la originile atingerii scrofulor pînă la Renaștere	129
1. Regalitatea sacerdotală	129
2. Problema oncțiunii	150
3. Legende; ciclul monarhic francez; uleiul miraculos în miruirea engleză	156
4. Superstițiile; semnul regal; regii și lei	171
5. Concluzii	180
CAPITOLUL IV. Despre cîteva confuzii de credințe: sfîntul Marcoul, regii Franței și cei de ai șaptelea fii	182
1. Sfîntul Marcoul, legenda și cultul său	182
2. Sfîntul Marcoul și puterea taumaturgică a regilor Franței	196
3. Cel de-al șaptelea fiu, regii Franței și sfîntul Marcoul	204
CAPITOLUL V. Miracolul regal în timpul luptelor religioase și al absolu- tismului	216
1. Regalitățile taumaturgice înaintea crizei	216
2. Renaștere și Reformă	228
3. Absolutism și regalitate sacră; ultima legendă a ciclului monarhic francez	240
4. Atingerea scrofulor în timpul absolutismului francez și al primelor lupte civile engleze	251
CAPITOLUL VI. Declinul și moartea atingerii	265
1. Cum s-a pierdut credința în miracolul regal	265
2. Sfirșitul ritului englez	270
3. Sfirșitul ritului francez	276

Cartea a III-a

INTERPRETAREA CRITICĂ A MIRACOLULUI REGAL

CAPITOL UNIC	285
1. Primele încercări de interpretare raționalistă	285
2. Cum a fost posibilă credința în miracolul regal	292

APENDICE

APENDICE I. Miracolul regal în conturile franceze și engleze	299
1. Atingerea scrofulor în conturile franceze	299
2. Conturile engleze	302

I. Atingerea scrofulelor în conturile engleze	303
II. Inelele medicinale în conturile engleze	308
APENDICE II. Dosarul iconografic	311
1. Atingerea scrofulelor	312
Îndoielnice	316
2. Consacrarea inelelor medicinale	316
3. Sfântul Marcoul și regii Franței	316
APENDICE III. Începuturile oncțiunii regale și ale încoronării	318
1. Regatul vizigot din Spania	318
2. Regatul franc	319
3. Oncțiunea imperială	320
4. Anglia	321
5. Țările Celtice	323
6. Încoronarea; reunirea într-o singură ceremonie a înmînării coroanei și a oncțiunii	324
7. Persistența ritului oncțiunii; întreruperea sa în Germania	325
8. Imperiul bizantin	326
APENDICE IV. Analiză și extrase din Tratatul despre încoronare al lui Jean Golein	330
APENDICE V. Pelerinajul regilor Franței la Corbeny după încoronare și transportarea raclei sfântului Marcoul la Reims	338
ADAOSURI ȘI ÎNDREPTĂRI	341
I. Republicanismul primitiv al popoarelor germanice	341
II. Regii franci considerați ca preoți	341
III. Iconografia legendei florilor de crin	342
IV. Încoronarea ducilor Normandiei	342
V. Miracolul postum al regelui Iacob al II-lea	343
VI. Gratia gratis data	343
VII. Cei de ai șaptelea fii sau fiice, floarea de crin și sfântul Marcoul	343
VIII. Adăugiri și îndreptări diverse	344
INDEX ALFABETIC AL SUBSTANTIVELOR PROPRII ȘI AL PRINCIPALELOR SUBSTANTIVE-NUME DE MATERIE	347

Marc Bloch este, înainte de toate, pentru tot mai numeroșii cercetători din domeniul științelor sociale și umane, autorul unei cărți de pionierat, *Regii taumaturgi. Studiu asupra caracterului supranatural atribuit puterii regale, cu deosebire în Franța și Anglia*, care face din acest foarte mare istoric (cofondator, împreună cu Lucien Febvre, al celebrelor *Annales*) întemeietorul antropologiei istorice. Cum se desfășura miracolul regal? Care este adevărata natură a puterii monarhice: erau regii personaje sacre sau doar niște tămăduitori miraculoși? În fine, de ce s-a crezut atîta vreme în puterea lor de vindecare? Cele trei întrebări îl determină pe Marc Bloch să exploreze căile psihologiei maselor, ale riturilor, miturilor și credințelor populare în general, cercetare din care a rezultat una dintre lucrările fundamentale consacrate mentalităților colective.

„În planul istoriei mentalităților și al dosarelor istoriei politice, așa cum le-a lăsat Marc Bloch, diferitele teorii ale puterii regale, în loc să se contradică, par să se succedă în timpul istoriei... Mai întîi, regalitatea sacră, cu legendele ei, cu „superstițiile”, cu miruirea, încoronarea și însemnele ei, apoi „teoria contractului” născută din feudalitate, dar desprinzîndu-se de ea, în sfîrșit, noul drept electoral și regimul parlamentar. Și prin toate aceste teorii trece firul conducător al „chestiunilor profunde”, căutarea unei istorii totale a puterii, sub toate formele și cu toate instrumentele sale. O istorie a puterii, în care ea să nu fie separată de bazele sale rituale și nici lipsită de imaginile și reprezentările sale... Mesajul lui Marc Bloch este revenirea la istoria politică, dar o istorie politică reînnoită, o antropologie politică istorică, al cărei prim și mereu tînăr model vor fi Regii taumaturgi.”

(Jacques Le Goff)

„În orice caz, atunci cînd, la cincizeci și șase de ani, în ultimele rînduri pe care le-a scris, Bloch cel din Rezistență afirmă, o dată mai mult, despre condițiile sociale că sînt „în natura lor profundă, mentale”, oare nu ne îndeamnă el să-i reluăm prima, adevărata sa carte mare, să recitim Regii taumaturgi și să-i continuăm acea istorie a mentalităților pe care o abandonase, dar al cărei inventator a fost, poate, tînărul Bloch?”

(Georges Duby)



EDITURA POLIROM
ISBN 973-9248-99-3

Pe copertă: ilustrație după o gravură de Robert White, frontispiciu la *Charisma Basilikon* de J. Browne, 1684.